المنظمة العربية للترجمة

جون ليشته

خمسون مفكراً أساسياً معاصراً

من البنيوية إلى ما بعد الحداثة

ترجمة

د. فاتن البستاني

بدعم من مؤسّسة عبد الحميد شومان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

خمسون مفكراً أساسياً معاصراً

من البنيوية إلى ما بعد الحداثة

لجنة الآداب والفنون:

فواز طرابلسي (منسقاً)

علي اللواتي

بهاء طاهر

فيصل دراج

المنظمة العربية للترجمة

جون ليشته

خمسون مفكراً أساسياً معاصراً

من البنيوية إلى ما بعد الحداثة

ترجمة

د. فاتن البستاني

مراجعة

د. محمد بدوي

بدعم من مؤسّسة عبد الحميد شومان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ليشته، جون
خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة/ جون ليشته؛ ترجمة فاتن البستاني؛ مراجعة محمد بدوي.
543 ص. - (الآداب والفنون)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1174-5
1. البنيوية. 2. الفلسفة الحديثة. أ. العنوان. ب. البستاني، فاتن (مترجم). ج. بدوي، محمد (مراجع). د. السلسلة.
190

Lechte, John
Fifty Key Contemporary Thinkers:
from Structuralism to Postmodernity

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2008

المحتويات

الإهداء:

إلى ذكرى جدتيّ اللتين كانتا تقدّران التعليم:
كارولين ليشته (1885– 1978)
ميوريل غارنر (1896 – 1979)

شكر وتقدير

لقد كانت جيل بوتملي ملهمتي في مناقشة القضايا التي أثارها المفكرون في هذا الكتاب كما أنها لا تكل ولا تمل في تقديم الدعم المادي، فإليها أتوجه بخالص شكري النابع من الأعماق. أما أدواردو دولا فيوينته فهو في طريقه ليصبح مرجعاً عالمياً في ما يتعلق بأدورنو، وقد منحني فضل نصحه ومعرفته في هذا الخصوص. كما أنه أعانني في بحثي عن المراجع الأساسية. وقد قام عدة أشخاص بقراءة ما كتبته والتعقيب عليه وهم: جيل بوتملي وموري دومني وأدواردو دولا فيوينته وباري هينديس وافرام نيمني وبول باتون، فإليهم جميعاً أتقدّم بالشكر، غير أنّني بالتأكيد أتحمل المسؤولية الكاملة عن الأخطاء الواردة في الكتاب الذي تكرموا بمساعدتي في تحسينه.

وأخيراً، أود أن أتقدّم بشكري الخالص إلى الناشر، ريتشارد ستونمان، لأنه أتى بفكرة القيام بهذا المشروع، وبصورة خاصة لصبره الطويل عليّ، فأنا أعترف بكوني قد تجاوزت عدة مرات الموعد النهائي لإتمام هذا المشروع.

نبذة عن الكتاب

في هذا الكتاب يركز جون ليشته على أمرين: تطور النظرية البنيوية والمفكرين الأساسيين المعارضين لها. إن هذا الكتاب يعتبر، بالنسبة إلى القارئ المتخصص كما إلى القارئ غير المتخصص، مرجعاً لا غنى عنه يتناول أهم ثورة فكرية في هذا القرن، ففي كلّ من المداخل الخمسين، يقوم جون ليشته بتسليط الضوء على الأفكار المعقدة بوضوح فريد من نوعه، كما أنّه يزود القارئ بمعلومات شاملة عن المراجع والمقترحات للاستزادة من كلّ موضوع.

انطلاقاً من أوائل البنيوية يأخذنا كتاب **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً** في رحلة عبر ما بعد البنيوية فالسيميوطيقا أو نظرية العلامات في اللغة، ومن ثمّ إلى ما بعد الماركسية فتاريخ الحوليات، وصولاً إلى الحداثة فما بعد الحداثة. ويشمل فصولاً عن باختين وفرويد وبورديو وتشومسكي ودريدا ولاكان وكريستيفا وسوسور وإيريغاراي وكافكا من بين آخرين. ويتناول بالبحث شخصيات أدبية غيّرت طريقة النظر إلى اللغة، هذا بالإضافة إلى فلاسفة ومنظّرين في علم الاجتماع والتاريخ ومتخصصين في اللسانيات والشؤون النسوية (Feminists).

إن كتاب **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً** يبين أن الفكر في القرن العشرين يؤكّد على مسألة الوجود من حيث بعدها العلائقي (Relational) أكثر من تشديده على البعد الجوهري.

إن هذا النوع من التفكير يؤدي إلى العدمية، غير أنّه يقودنا أيضاً إلى تلك النقطة التي يمكن فيها التغلب على العدمية. وفي تفسيره للتطورات الجديدة في الأدب والفن والفلسفة يساعد ليشته القراء على الوصول إلى فهم أعمق لمقومات الفكر والثقافة في فترة ما بعد الحرب.

جون ليشته هو أحد تلامذة جوليا كريستيفا، يدرّس النظرية الاجتماعية وسوسيولوجيا التمثيل في جامعة ماكيري في أستراليا. كما عمل أيضاً في حقول التأريخ والسيميوطيقا (نظرية العلامات في اللغة) والسياسة، ولديه اهتمام بالتحليل النفسي. وقد درّس وكتب بشكل واسع في جوانب كثيرة من الفكر المعاصر.

تمهيد

يحذو هذا الكتاب حذو النموذج المثير للإعجاب الذي قدّمته دايان كولنسون في كتابها **خمسون فيلسوفاً رئيسياً** (1987)، فأنا أقدم للقارئ نظرة عامة لأعمال كلّ مفكر مضافاً إليها معلومات عن حياته. وكما فعلت الانسة كولنسون، ابتغي تقديم جانب أو أكثر من جوانب العمل قيد البحث ـ أحياناً بشيء من التفصيل ـ وبصورة خاصة من حيث علاقته بتلك الناحية الفكرية التي أوحت بها البنيوية. وكثيراً ما أتجاذب مع تلك الأفكار ـ فيروق لي ما تنطوي عليه من استبصارات، أو قد أختلف معها. وأملي أن يتذوق القارئ بالفعل طعم تلك الأفكار وأسلوبها، وفي كثير من الحالات، طابعها المبتكر حقاً.

إلا أن مهمتي كانت، أسهل وأصعب من مهمة دايان كولنسون في الوقت نفسه، فبينما لم أكن مضطراً لمعالجة تأريخ الفلسفة الغربية بأكمله عند كتابتي هذه المقدمات عن كلّ مفكر، غير إنّني كنت مجبراً على اختيار خمسين مفكراً معاصراً. ومع أنه يمكن للمرء بالطبع أن يجادل حول من ينبغي أن يعتبر من أساطين الفلسفة، إلا أنه مما لا شكّ فيه أنه توجد هناك بعض المعايير والمبادئ الأساسية التي أصبحت مؤثرة بشكل غيز عادي، بحيث تجد الناس يتحدثون بلسان أفلاطون أو هوبز أو سارتر من دون أن يدروا. إذاً، إلى حدّ ما، كانت مهمة دايان كولنسون توضيح أشكال فكرية قد تأسست فينا أصلاً وكوّنت تفكيرنا، في حين أن مهمتي، على العكس، كانت انتقاء العناصر الرئيسيّة من أعمال مفكرين لا يزال بعضهم غير معروف بشكل واسع، ولكنهم في طريقهم إلى الشهرة. معظم الناس قد سمعوا بأفلاطون على الأقل، ولكن من منهم قد سمع بسوسور؟ معظم الناس يعرفون أن المثالية تجد لها مكاناً ما في فلسفة أفلاطون، ولكن هل تراهم يعلمون بأن «الاختلاف» هو فكرة أساسية لدى سوسور؟ أعتقد

أنه من الواضح أن الجواب هو «لا» في كلتا الحالتين.

أنا لا أشير هنا فقط إلى معرفة القارئ العام، بل أيضاً إلى معرفتي أنا. فالتباين الذي أحاول إبرازه يقع بين مبادئ ومعايير أساسية ثابتة نسبياً وهي مألوفة لدي - وان لم يكن بالتفصيل - وبين سلسلة من المفكرين لا زالت أفكارهم تتطور لأنهم ما فتئوا يؤلّفون وبالتالي لم تكتمل أعمالهم بعد، ولأنه بالتعريف، ليس بالإمكان أن تكون لدينا معرفة عميقة بأفكار هي أساساً معاصرة ومبتكرة. بعبارة أخرى، هل قمت باختيار أهم الجوانب أو أكثرها دلالة على المفكرين قيد الدراسة؟ هذا سؤال مفتوح للنقاش، وينبغي أن يكون كذلك.

وفي الإجابة عن هذا السؤال أنا أراهن، بالنيابة عن القارئ، أن الضوء الذي أسلطه على تلك الأفكار التي قمت بتوضيحها يشتمل على معرفة ودراية بحيثُ إنّه حتّى لو تبين أنه يشكل فقط أحد السبل لفهم ذلك المفكر، يبقى تثقيفياً بالمعنى الذي أقصده. وهذا المعنى هو الآتي: إذا لم تتفق معي فأنت تفهمني.

ولكن ماذا عن اختيار المفكرين؟ هنا ينبغي للعنوان الفرعي للكتاب أن يدلّ القارئ على توجهي في الاختيارات التي قمت بها، فالمفكرون الذين تمّ اختيارهم إنما يعمقون فهمنا للاتجاه البنيوي في التفكير لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والذي ظهر في الغالب - إن لم يكن حصرياً - في فرنسا. وفي عرضي هذا حاولت أن لا أطيل الوقوف على هذه النقطة لأن كلّ واحد من المفكرين الخمسين الذين يتناولهم هذا الكتاب لا يمكن رده إلى حركة معينة بالذات. ومع أن التركيز هو بالدرجة الأولى على فترة ما بعد الحرب، إلا أنّه ليس حصرياً: فقد حاولت أن أشمل مفكرين هم من الناحية الزمنية ينتمون إلى جيل أخر (سوسور وفرويد ونيتشه) ولكنهم يتمتعون بأهمية فائقة ويعتبرون من كبار المعاصرين من الناحية الفكرية. فكلمة «معاصر» إذاً تعني شيئاً أكثر من مجرد المعاصرة الزمنية.

بما أن توجه الكتاب يأخذ منحى تقديم أولئك المفكرين الذين يمثلون اتجاه البنيوية - ما بعد البنيوية والحداثة - ما بعد الحداثة، فقد أدخلت بينهم عدداً من المفكرين مثل (أدورنو وهابرماس) الذين لا جدال في أهميتهم ولكنهم لا يتعاطفون كثيراً مع هذا الاتجاه.

بالنسبة للعرض المادي للكتاب، فقد جمعت المفكرين في تسع فئات هي:

البنيوية المبكرة، البنيوية، التاريخ البنيوي، فكر ما بعد البنيوية، السيميوطيقا، الجيل الثاني للحركة النسوية، ما بعد الماركسية، الحداثة، ما بعد الحداثة.

واستهل كلّ مجموعة من المفكرين بمقدمة قصيرة الغاية منها إعطاء القارئ نظرة عامة عن التوجه الفكري موضع البحث. وقد يرى البعض هذه المجموعات اختزالية للغاية، لكنني أرى أنها تشير إلى توجه معين فحسب، كما تساعد على تقدير الأهمية العالمية لهذه المجموعة، وهي أهمية ينبغي الانتباه إليها، وإذا ما استفيد منها بشكل ذكي بإمكانها أن تساعد الفهم على مستوى فردي.

وبالنسبة لِكُلّ واحد من المفكرين، حاولت أن أزود القارئ بمعلومات عن أعماله المبكرة واللاحقة في الآونة الأخيرة ضمن قائمة تشمل أهم مؤلّفاته، كما حاولت أن اقترح مصادر حديثة للاستزادة من الموضوع.

وأخيراً، لا بُدَّ لي من أن أتطرق باختصار إلى مسألة كيفية استخدام هذا الكتاب. في اعتقادي أنه من السخف الزعم بأنه قد تمّ عرض أفكار هؤلاء المفكرين الأساسيين المعاصرين الخمسين بشكل ينفي حاجة القارئ للرجوع إلى قراءات إضافية بغية تعزيز فهمه للموضوع. إن هذا الكتاب يقدم طريقة لفهم المفكرين قيد الدراسة، فهو ليس بديلاً لأن يقوم القارئ بقراءتهم بنفسه. وكما يقول هايدغر «أنا لا أزوّدكم بالتعليم (أو الثقافة)، إنما أنا أحاول فقط أن أجعل التعليم يحدث بالفعل ويأخذ مجراه».

جون ليشته

البنيوية في مرحلتها المبكرة

لكي نعطي نظرة ثاقبة في العوامل التي أطلقت العنان للحركة البنيوية يمكننا أن نرى أن ميولاً معينة في أعمال مارسيل موس أو جورج كانغيلام قد بدأت تزعزع الافتراضات المسبقة للفنومينولوجيا (الظواهرية) والوضعية. إن التركيز على المجتمع باعتباره نظاماً من ظواهر معينة تكوّن «واقعة اجتماعية كلية» أو الاهتمام بنظرية المعرفة كأساس ـ أي دراسة طبيعة ومصادر وحدود المعرفة (كما نجد عند كانغيلام) ـ اخذ يحول التركيز بعيداً عن التفسير الجوهري (الماهيّوي) للمجتمع أو المعرفة ويدفعه نحو التفسير الذي يعتبر ذلك نتيجة الطبيعة البنيوية لهذه الأحداث (أي الاهتمام بالاختلافات والعلاقات).

وهكذا لم يعد تأريخ العلم تعبيراً عن العقل، بل أصبح التأريخ هو الذي يقوم ببناء الإطار الفكري لفهمه من خلال تكوينات معرفية. أضف إلى ذلك، أن التغييرات في التجربة (أو الخبرة) الحاضرة للمجتمع أو الفرد (انظر فرويد) تُغيِّر معنى الماضي. لم يعد بإمكاننا أن نفهم الماضي كما هو في حدّ ذاته لأنّه أصبح الآن يُفهم من خلال اهتمامات وهموم الحاضر.

غاستون باشلار Gaston Bachelard

غاستون باشلار، عالم من علماء المعرفة وفلاسفة العلم والمنظرين للخيال، أثّر في شخصيات رئيسيّة في الحركة البنيوية وما بعد البنيوية من جيل حقبة ما بعد الحرب. استمد منه ميشال فوكو (Foucault) توجهه الخاص بالبحث في تاريخ المعارف وذلك من خلال ما عرفه عنه لدى قراءته مؤلّفات جان كافاييس (Cavailles) وجورج كانغيلام (Canguilhem). كما أنَّ لويس ألتوسير (Althusser) قد وجد ضالته في مفهوم «الانقطاع» (Discontinuity) عند باشلار، فكان منبع إلهامه ـ وقد ترجمه بتعبير «القطع أو القطيعة الإبستيمولوجية أو المعرفية» (Epistemological Break)، وقد حفّز ذلك جيلاً كاملاً من الفلاسفة الماركسيين ودفعهم إلى إعادة التفكير في مفاهيم الزمان والذاتية والعلم.

ولد غاستون باشلار في عام 1884 في ريف فرنسا في منطقة بار ـ سور ـ أوب (Bar- sur -Aube) وتوفي في باريس عام 1962. بعد عمله في مكتب الخدمة البريدية (1903 ـ 1913)، صار أستاذاً للفيزياء في كلية بار ـ سور ـ أوب من (1919 ـ 1930). وعندما بلغ الخامسة والثلاثين تابع دراسته، وهذه المرة في مجال الفلسفة، حيث حصل على الإجازة عام 1922، ثمّ ناقش أطروحة الدكتوراه في عام 1927 ونشرها عام 1928 تحت عنوان **مقالة عن المعرفة التقريبية**، ونشر معها أطروحة مكملة لها بعنوان **دراسة حول تطور مشكلة فيزياوية: سريان** (Propagation) **الحرارة في الأجسام الصلبة**. وفي ضوء هذا العمل استُدعي باشلار إلى جامعة السوربون عام 1940 ليشغل فيها كرسي تاريخ وفلسفة العلم حتّى عام 1954.

هنالك ثلاثة عناصر رئيسيّة في فكر باشلار جعلت منه فيلسوفاً ومفكراً فريداً

كما أسبغت على عمله أهمية كبيرة بالنسبة إلى البنيويين من جيل ما بعد الحرب.

العنصر الأول يتعلق بتأكيده على أهمية نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) في العلم. إذ لو كان للعلماء فهم منقوص للعمل الذي يمارسونه فإن ذلك سيعرقل تطبيق عملهم من حيث الأساس. إن نظرية المعرفة هي المجال الذي يتيح لنا فهم مغزى وأهمية المحاولات العلمية. وكما كتب باشلار في كتابه **فلسفة النفي**: «إن المكان الذي ننظر ونبحث ونتفحص فيه يختلف اختلافاً كبيراً من الناحية الفلسفية عن المكان الذي نرى فيه»[1]. ذلك لأن المكان الذي نرى فيه هو دائماً مكان تمثيلي، وليس مكاناً حقيقياً، ولا يمكن لنا أن ندرك ذلك إلا بالرجوع إلى الفلسفة. في الواقع يتابع باشلار حديثه فيدعو إلى القيام بدراسة منهجية للتمثيل (Representation) باعتباره الوسيط الطبيعي لتحديد العلاقات الخاصة بالشيء في ذاته (Noumenon) وبالظاهرة[2] (Phenomenon). إن التفاعل بين الواقع وتمثيله يرتبط بصورة وثيقة مع دعوة باشلار الراسخة للعلاقة الديالكتيكية (الجدلية) بين العقلانية (Rationalism) والواقعية (Realism) ـ أو التجريبية كما يمكن تسميتها. وفي كتابه **الروح العلمية الجديدة** (*The New Scientific Spirit*)، والذي غدا أكثر كتبه تأثيراً، يحاجج باشلار ـ وهو شاعر الإبستيمولوجيا ـ بأن هناك أساساً قاعدتين ميتافيزيقيتين سائدتين هما العقلانية والواقعية. فالعقلانية ـ التي تشمل الفلسفة والنظرية ـ هي ميدان التأويل (Interpretation) والعقل، في حين أن الواقعية هي التي تزود العقلانية بالمادة المطلوبة لإعطاء تأويلاتها. إن الاكتفاء بالبقاء على مستوى ساذج وحدسي ـ أي المستوى التجريبي ـ في استيعاب الوقائع الجديدة معناه الحكم على الفهم العلمي بالركود، لأنه لا يستطيع أن يعي ما يفعله. وعلى غرار ذلك، إذا بالغ المرء في إعطاء أهمية للجانب العقلاني ـ لربما إلى درجة الادعاء في النهاية بأن العلم لا يزيد عن كونه انعكاساً للنظام الفلسفي القائم ـ فإن ذلك يؤدي إلى مثالية عقيمة. بالنسبة إلى باشلار إذاً أن يكون الإنسان علمياً ليس معناه إعطاء امتياز للفكر أو للواقع، إنما هو الإقرار بالصلة الوثيقة بين الاثنين، أي إنهما متشابكان، ففي عبارته المأثورة يقف باشلار على المعنى المنشود «لا

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف. أما المشار إليها بعلامة (*) فهي من وضع المترجم].

(1) Gaston Bachelard, *The Philosophy of No; a Philosophy of the New Scientific Mind*, Translated from the French by G. C. Waterston (New York: Orion Press, [1968]), p. 63.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

بـد للتجريب من أن يذعن للبرهان أو الحّجة (Argument) كما لا بدّ للبرهان أو الحّجة من أن يرجع إلى التجريب»[3]. إن جميع كتابات باشلار حول طبيعة العلم يحركها هذا المبدأ. وبما أنه تدرب كعالم وكفيلسوف فإن باشلار يجسد الموقف الذي سعى إلى التعبير عنه في مؤلّفاته. وكما يمكنك أن تتوقع، فإن كتاباً مثل **العقلانية التطبيقية** (*Applied Rationalism*) قد تمّ إعداده للبرهنة على الأسس النظرية للأنواع المختلفة للتجريب، فالعقلانية الصميمة هي عقلانية تطبيقية على الدوام، فهي تتعلم من الواقع، ولكن ليس هذا كلّ شيء. كذلك يوافق باشلار على أن العالم التجريبي يمكنه أن يتعلم شيئاً عن الواقع من العالم النظري عندما يحدث أن النظرية يتم تطويرها في وقت أسبق من متعلقاتها التجريبية، كما حصل مع إينشتاين. هنا تحتاج النظرية إلى متعلقاتها التجريبية كي يتم إثباتها. وبتشديده على نظرية المعرفة جمع باشلار بين العلم والفلسفة بطريقة قلما شهدناها من قبل، فالعلوم الإنسانية والطبيعية تجد في الواقع وسيطها هنا، في هذا الرجل الذي جاء أخيراً ليكتب «رسالة في قواعد الشعر» للعلم.

العنصر الثاني الرئيسي في أعمال باشلار والذي كان مؤثراً بصورة خاصة على البنيوية هو تنظيره في ما يتعلق بتاريخ العلم. وبإيجاز، يطرح باشلار تفسيراً غير ارتقائي (Non - Evolutionary) لبيان تطور العلم حيثُ إنَّ التطورات السابقة لا تفسر بالضرورة الحالة الراهنة للعلم. على سبيل المثال، استناداً إلى باشلار ليس من الممكن تفسير النظرية النسبية لإينشتاين على أنها قد تطورت من فيزياء نيوتن، وعلى حدّ قول باشلار، فالعقائد أو النظريات الجديدة «لم تتطور من القديمة، بل إن الجديد احتوى (Enveloped) على القديم». ويتابع قائلاً: فالأجيال الفكرية يعشش (Nested) أحدها ضمن الأخر، فنحن حين ننتقل من فيزياء غير نيوتنية إلى فيزياء نيوتنية لا نواجه التناقض وإنما نمر بتجربة التناقض»[4]. وعلى هذا الأساس فإن المفهوم الذي يربط الاكتشافات اللاحقة بمجموعة الاكتشافات السابقة ليس الاتصال وإنما هو الانقطاع. هناك إذاً انقطاعية بين الهندسة الإقليدية واللا إقليدية؛ وانقطاعية بين المكان الإقليدي وبين نظريات

---

(3) Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, Translated by Arthur Goldhammer; Foreword by Patrick A. Heelan (Boston: Beacon Press, 1984), p. 4.

التأكيد يعود إلى باشلار.

(4) المصدر نفسه، ص 60.

المكان والزمان التي وضعها هايزنبرغ وإينشتاين. ويشير باشلار إلى أنه في الماضي كان يتم تعريف الكتلة من حيث علاقتها بكمية المادة، فكلما زادت كمية المادة زادت القوة المطلوبة لمضادتها: والسرعة كانت دالة الكتلة. أما مع إينشتاين فنعرف الآن أن الكتلة هي دالة السرعة وليس العكس، والنقطة الرئيسيّة هنا ليست في أن النظريات السابقة قد باتت ناقصة وهناك ما يعارضها، بل إن النظريات الجديدة تميل بالكامل إلى تجاوز النظريات السابقة وتعليلات الظواهر (أي إنها غير متصلة بها). ويوضح باشلار الأمر بقوله: «ما من شكّ في أن هناك بعض أنواع المعرفة تبدو ثابتة لا تتغير. وهذا يقود بعض الناس للاعتقاد بأن ثبات المحتوى يعود إلى ثبات الحاوية، أو بعبارة أخرى، إن أشكال العقلانية ثابتة ودائمة وليس بالإمكان إيجاد طريقة جديدة للتفكير العقلاني. غير أن البنية لا تتأتى من التراكم وحده: وليس لكمية المعرفة الثابتة أهمية وظيفية بالقدر المفترض أحياناً»[5]. وفي الواقع يجادل باشلار قائلاً بأن التغييرات في معنى المفهوم ـ والتي تكون أحياناً جذرية ـ أو في طبيعة ميدان البحث، هي التي تميز طبيعة المحاولة العلمية. فَكُلّ ما هو جديد في العلم هو إذاً ثوري على الدوام.

وكملحق للتصور الباشلاري المتعلق بالتطور العلمي من المهم ملاحظة أن التفكير العلمي بأكمله «هو في جوهره عملية توضيع (أو وضعنة: بمعنى جعل الشيء موضوعاً) (Objectification)» وهذا أمر يوافق عليه تماماً بيار بورديو وهو تلميذ سابق لباشلار. وفي مجرى حديثه عن الفكر العلمي في العصر الحديث يشير باشلار إلى أنه يتجه أساساً إلى رؤية الظواهر باعتبارها علاقات وليست جواهر أو أشياء أو أنها تمتلك صفات أساسية في ذاتها. وهذه الملاحظة تدلّ بوضوح على أحد الملامح الموجودة في الفكر البنيوي المعاصر. وهكذا يؤكّد باشلارعلى «أن صفات الأشياء في نظام هيلبرت هي علائقية محضة وليست جوهرية (Substantial) بأي حال من الأحوال»[6]. وعندما يجادل بأن «استيعاب العقل لما هو غير عقلاني يؤدي دوماً إلى إحداث إعادة تنظيم متبادلة لمجال العقلانية»[7] فهو يؤكّد الطبيعة الجدلية (الديالكتيكية) لتوجّهه، وهذا الأمر تسترجعه جوليا كريستيفا ـ ـ وإن كان في سياق مختلف ولغايات مختلفة أيضاً ـ

(5) المصدر نفسه، ص 54.
(6) المصدر نفسه، ص 30-31.
(7) المصدر نفسه، ص 137.

عندما تستخدم مفهوميْ الرمزي والسيميوطيقي (أي المتعلق بنظرية العلامات). فالفكر هو دوماً في «عملية وضعنة»[8]؛ وهو لا يكون أبداً معطى أو كاملاً، كما أنه لا يكون منغلقاً على نفسه أو ساكناً، كما اعتاد بعض العلماء على الافتراض.

ويرتبط بهذه النظرة إلى الفكر موقف باشلار المناهض للديكارتية، فبينما اعتقد ديكارت أن على الفكر لكي يتقدم أن ينطلق من أفكار واضحة وبسيطة، يرى باشلار أنه لا وجود لأفكار بسيطة، هنالك فقط المعقَدات وهذا يتجلى بصورة خاصة عند تطبيق الأفكار. إذ يزعم باشلار «أن التطبيق هو التعقيد». وبينما يبدو لنا أن النظرية الأفضل هي تلك التي تفسر الواقع بأبسط طريقة، يرد باشلار قائلاً إن الواقع ليس بسيطاً أبداً إذ يظهر لنا تأريخ العلم بأن محاولات تحقيق البساطة (مثلاً بنية طيف الهايدروجين) بدت لنا في كلّ مرة أنها مسرفة في التبسيط وذلك عندما يتبين لنا مدى التعقيد في الواقع. إن فكرة البساطة المستمدة من ديكارت لا تتماشى مع حقيقة أن كلّ ظاهرة هي عبارة عن نسيج من العلاقات، وليست جوهراً بسيطاً. وهكذا، لا يمكن إدراك الظواهر إلا من خلال نوع من أنواع التركيب الذي يماثل ما يسميه باشلار «ما فوق العقلانية»[9] (Surrationalisme) كما ورد في مقالته عام 1936. ما فوق العقلانية هو عبارة عن إثراء وإعادة الحيوية إلى العقلانية من خلال الرجوع إلى العالم المادي، مثلما تهدف السريالية إلى إعادة الحيوية إلى الواقعية من خلال الأحلام.

العنصر الثالث الرئيسي في فكر باشلار الذي أثّر في مفكرين آخرين هو عمله في تحليل أشكال الخيال، وخصوصاً الصور المتعلّقة بمواضيع المادة والحركة والقوة والحلم وكذلك ما يقترن بها من صور النار والماء والهواء والتراب. مثلاً، في مؤلّفه المعنون **الأرض وأحلام الإرادة** (*The Earth and Reveries of Will*) يدخل مراجع عديدة من شعر التراث الغربي وأدبه، مستخدماً إياها لتوضيح عمل الخيال. لا بدّ من تمييز عمل الخيال عن إدراك العالم الخارجي المترجم في صور. فعمل الخيال، كما يرى باشلار، أكثر أهمية من إدراك الصور؛ إذاً إنها مسألة تأكيد «الطابع النفسي الأساسي للخيال المبدع»[10].

---

(8) المصدر نفسه، ص 176، التأكيد مضاف.

(9) Gaston Bachelard, "Le Surrationalisme," *Inquisitions*, vol. 1 (1936).

(10) Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté: Essai sur l'imagination de la force* (Paris: J. Corti, 1948), p. 3.

الخيال هنا ليس مجرد انعكاس لصور خارجية بل هو نشاط خاضع لإرادة الفرد. وهكذا يمضي باشلار للبحث عن منتجات هذه الإرادة المبدعة، وهذه المنتجات لا يمكن التنبؤ بها بناء على معرفتنا بالواقع. وبمعنى ما، إذاً، لا يستطيع العلم التنبؤ بمسار الخيال لأن هذا الأخير يتمتع بنوع محدد من الاستقلالية، فالخيال بحكم كونه خاضعاً للإرادة ـ كما عند بعض السرياليين ـ يتعامل مع أحلام اليقظة شبه الواعية (Semi-Conscious) بدلاً من العمليات اللاواعية في الأحلام (مثل التكثيف والإزاحة. . .إلخ). في الواقع، إن هذا العامل بالإضافة إلى اهتمامه بالنماذج الأصلية يجعل باشلار أقرب إلى يونغ (Jung) منه إلى فرويد. ومما يذكرنا أيضاً بيونغ هو أن باشلار في تحليله للخيال يركز على العناصر الأساسية الأربعة وهي الماء والهواء والتراب والنار التي نلمس وجودها دوماً في تراكيب خيماوية (Alchemy) شاعرية. هناك نفحة صوفية نتنسمها في الأثير (انظر كتاب يونغ **علم النفس والخيمياء** (*Psychology and Alchemy*)) بالإضافة إلى ذلك « إن تشديد باشلار على أولية علاقة الذات ـ الموضوع المعطاة أساساً والتي يأخذها عن الفنومينولوجيا (المدرسة الظواهرية) وإن لم يكن ذلك عن طيب خاطر دوماً، يعني أنه وإن كانت المخيلة تنتج صوراً (في معظم الأحيان هي حالات من التسامي للنماذج الأصلية) إلا أن هذا العمل الإبداعي لا ينتج العلاقة بين الذات والموضوع. بالتالي، فالفاعل ـ أو الذات ـ هنا هو صاحب الجلالة «الأنا» (Ego)، على حدّ قول فرويد؛ إذ تجد هنا افتراضاً للاستقلالية يكاد يكون مطلقاً. والحال أن عنصراً من عناصر الإغلاق (Closure)، وإن كان يبدو غائباً عن كتابات باشلار العلمية، إلا أنه يبرز في كتاباته عن الخيال.

إن الخيال إذاً هو الميدان الذي ترتع فيه الصورة (بمعنى المتصوّر)، ولذا يجب تمييزه عن ترجمة العالم الخارجي إلى مفاهيم. الخيال ينتج صوراً وهو بحدّ ذاته تلك الصور، في حين أن الفكر ينتج المفاهيم. ومن دون السريالية التي تبرز كي تبعث الحياة في الصورة فإن عالم الصور سيذبل ويموت، وبذلك يكون منغلقاً على نفسه. وعلى هذا النحو، لو لم يكن هنالك شيء من ما فوق العقلانية، لذبل الفكر ومفاهيمه أيضاً بعد أن أعياهما مرض الاكتمال والبساطة. إذاً يمكن تلخيص موقف باشلار بكلمتين: «الانفتاح» و«التعقيد». وفي مجموعة العناصر التي يتناولها يقع المفهوم في الجانب الذكوري للأشياء، في حين تميل الصورة نحو الأنثوي. وعلى نحو مشابه، فإن المفهوم يقابل صورة النهار (لأنه يعادل الإبصار) في حين الصورة تماثل صورة الليل. وفي كتابها عن باشلار تلفت

دومينيك لوكور انتباهنا إلى هذه الناحية بالذات في عمل هذا المفكر، فتقول: «باختصار، وسأستخدم هنا ألفاظ باشلار نفسها، إن الفرق بين كتبه العلمية وكتبه عن الخيال هو كالفرق بين النهار والليل»[11]. وفي غالب الأحيان، نجد باشلار نفسه خجولاً في إبداء رأيه حول مسألة ما إذا كان العنصران يجتمعان، أي حول ما إذا كانت الصورة تبرز في العلم، وما إذا كان العلم يظهر في مجال الصور. إن مؤلّفات باشلار، ربما على الرغم منه، قد أصبحت يُنظر إليها كمصدر إلهام بالنسبة إلى أولئك المصرّين على هدم الحاجز بين المفهوم والصورة، فإذا بالصورة الجديدة قد تصبح أساساً لمفاهيم علمية جديدة، بينما تبرز مفاهيم جديدة على أساس من الصور الجديدة.

وبتحديد أكثر تشير كتابات باشلار إلى حقيقة أن كلاً من المفهوم والصورة لا يتمتع بالشفافية، وأن هذه العتمة والغموض ينذران بأن عنصراً من الذاتية يؤدي دوراً على الدوام في الشؤون البشرية. هذا يعني أن البشر يجري التكلّم بهم بقدر ماهم يتكلمون ضمن أطر العلم و«الرمزي» التي تكوّن حياتهم. وكما تقول دومينيك لوكور: «لا أحد يمكن أن يقرأ هذه النصوص المتباينة من دون أن يشعر بالوحدة (Unity) التي يجب أن يبحث عنها وراء التناقض»[12]. ولكن هل هي وحدة أم تركيب (Synthesis)؟ والجواب ليس تافهاً، فبينما تنطوي الوحدة على التجانس وتجازف في أن تصبح وحدة بسيطة، إلا أن التركيب، كما يقول باشلار، يتناول العلاقات. وهذه الأخيرة يمكن أن تقوم بين عناصر مختلفة (شريطة أن لا يكون الاختلاف جذرياً) وتفترض مسبقاً وجود انقسامات من نوع ما. لكن الوحدة من جهة أخرى، تميل إلى محو العلاقات. وفي النهاية، فإن الأعمال الكاملة لباشلار تنحو إلى تجسيد فكرة التركيب التي طرحها في كتاباته المبكرة. وبالضرورة، كان هذا تركيباً لم يبصره، وهذه حالة من العمى الضروري التي تدخل في تكوين المكان الذي كان يكتب فيه (إذا أخذناه بالمعنى الوجودي Existential). وبهذا المعنى، إذاً، ربما يمكن أن نرى الليل وقد أخذ أسبقية على النهار في هذه المؤلّفات الاستثنائية.

---

(11) Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit: Un Essai du matérialisme dialectique*, théoriciens (Paris: B. Grasset, 1974), p. 32.

(12) المصدر نفسه، التأكيد يعود إلى لوكور.

أعمال غاستون باشلار الأساسية:

Bachelard, Gaston. *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*. Translated from the French by Edith R. Farrell and C. Frederick Farrell. Dallas: Dallas Institute Publications, Dallas Institute of Humanities and Culture, 1988. (The Bachelard Translation Series)

———. *L'Air et les songes: Essai sur l'imagination du movement*. Paris: J. Corti, 1943.

———. *La Dialectique de la durée*. Nouvelle édition. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *La Dialectique de la durée*. Poitiers: Société française d'imprimerie et de librairie; Paris: Boivin, 1936.

———. *Le Droit de rêver*. Paris: Presses universitaires de France, 1970.

———. *L'Eau et les rêves, essai sur l'imagination de la matière*. Paris: J. Corti, 1942.

———. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: J. Vrin, 1928.

———. *L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine*. Paris: F. Alcan, 1937. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *The Flame of a Candle*. Translated from the French by Joni Caldwell. Dallas: Dallas Institute Publications, 1988. (The Bachelard Translations)

———. *La Flamme d'une chandelle*. Paris: Presses universitaires de France, 1961.

———. *La Formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. 8 ème eìdition. Paris: J. Vrin, 1972.

———. *La Formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: J. Vrin, 1938.

———. *L'Intuition de l'instant: Etude sur la 'Siloë' de Gaston Roupnel*. Paris: Stock, 1932.

———. *Les Intuitions atomistiques:Essai de classification*. Paris: Boivin, 1933.

———. *Lautréamont*. Translated from the French by Robert S. Dupree; with Essays by James Hillman and Robert S. Dupree. Dallas: Dallas Institute Publications, Dallas Institute of Humanities and Culture, 1986.

———. *Le Matérialisme rationnel*. Seconde édition. Paris: Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *Le Matérialisme rationnel*. Paris: Presses universitaires de France, 1953. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

———. *The New Scientific Spirit*. Translated by Arthur Goldhammer; Foreword by Patrick A. Heelan. Boston: Beacon Press, 1984.

———. *Le Nouvel esprit scientifique*. Paris: Libr. Félix Alcan, 1934.

———. *On Poetic Imagination and Reverie; Selections from the Works of Gaston Bachelard*. Translated, with an Introd. by Colette Gaudin. Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1971]. (The Library of Liberal Arts; no 155)

———. *La Philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel esprit*

scientifique. Paris: Presses universitaires de France, 1940. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
———. *The Philosophy of No; a Philosophy of the New Scientific Mind*. Translated from the French by G. C. Waterston. New York: Orion Press, [1968].
———. *Le Pluralisme cohérent de la chimie moderne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1932.
———. *The Poetics of Space*. Translated from the French by Maria Jolas. Foreword by Etienne Gilson. New York: Orion Press, [1964].
———. *La Poétique de l'espace*. Paris: Presses universitaires de France, 1957. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
———. *La Poétique de la rêverie*. Paris: Presses universitaires de France, 1965. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
———. *La Poétique de la rêverie*. Paris: Presses universitaires de France, 1960. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
———. *La Psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1938. (Collection «psychologie»; no 7)
———. *The Psychoanalysis of Fire*. Translated by Alan C. M. Ross. Boston: Beacon Press, [1964].
———. *The Psychoanalysis of Fire*. Translated From the French by Alan C. M. Ross. London: Routledge and K. Paul, 1964.
———. *Le Rationalisme appliqué*. Paris: Presses universitaires de France, 1966. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Logique et philosophie des sciences)
———. *Le Rationalisme appliqué*. Paris: Presses universitaires de France, 1949. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
———. *The Right to Dream*. Translated from the French by J. A. Underwood. Dallas: Dallas Institute Publications, Dallas Institute of Humanities and Culture, 1988. (The Bachelard Translation Series)
———. «Le Surrationalisme.» *Inquisitions*: vol. 1, 1936.
———. *La Terre et les rêveries du repos*. Paris: J. Corti, 1971.
———. ———. Paris: J. Corti, 1948.
———. *La Terre et les rêveries de la volonté: Essai sur l'imagination de la force*. Paris: J. Corti, 1948.
———. *La Valeur inductive de la relativité*. Paris: J. Vrin, 1929.
———. *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*. Translated from the French by Edith R. Farrell. Dallas: Pegasus Foundation, 1983.

قراءات إضافية:

Ginestier, Paul. *La Pensée de Bachelard*. [Paris]: Bordas, [1968]. (Pour connaître la pensée)
Lecourt, Dominique. *Bachelard ou le jour et la nuit: Un Essai du matérialisme dialectique*. Paris: B. Grasset, 1974. (Théoriciens)

McAllester Jones, Mary. *Gaston Bachelard, Subversive Humanist: Texts and Readings*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1991. (Science and Literature)

Smith, Roch Charles. *Gaston Bachelard*. Boston: Twayne Publishers, 1982. (Twayne's World Authors Series; TWAS 665)

Tiles, Mary. *Bachelard, Science and Objectivity*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984. (Modern European Philosophy)

ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin

يعتبر باختين، استناداً إلى بعض التقديرات، أحد أكبر المنظّرين في الأدب في القرن العشرين[1]. إن المدى التاريخي لكتاباته والظروف السياسية التي كتب فيها (خصوصاً القمع السياسي في عهد ستالين) جعلت منه فيلسوفاً اجتماعياً له قيمته. ولد باختين في تشرين الثاني/ نوفمبر 1895 وحصل على شهادة في الكلاسيكيات ودراسة النصوص وفقه اللغة من جامعة بتروغراد في عام 1918. ولأسباب سياسية في الغالب، عاش معظم حياته مغموراً بسبب العزلة التي فرضها على نفسه، شاغلاً منصب الأستاذية في كلية المعلمين التابعة لولاية موردوفيا النائية، في عام 1936 التي درّس فيها حتّى عام 1961، في ما عدا فترة انقطاع في الأربعينيات بسبب إشاعات حول حملة تطهير سياسي. وعلى الرغم من قلة نشاطه السياسي، جرى اعتقاله عام 1929 بسبب مزاعم عن تورطه في المقاومة السرية التابعة للكنيسة الأرثوذكسية الروسية وحكم عليه بالنفي داخل البلاد لمدّة ست سنوات وتم إرساله إلى كازاخستان حيث عمل محاسباً هناك. وبحلول الستينيات ذاع صيته في روسيا وأصبح موضع إعجاب كبير حتّى إنّه قد أعيد اكتشاف بعض أعماله مثل كتابه الذي ألّفه عام 1929 عن دوستويفسكي وكتابه المشهور عن رابليه ـ الذي كان قد قدمه في البداية أطروحة للدكتوراه في الأربعينيات ـ والذي تمّ نشره للمرة الأولى في الاتحاد السوفياتي عام 1965. وبسبب تجدد الاهتمام بأعماله، شرع باختين في العمل في أوائل السبعينيات على عدد من المشاريع ـ مثل اشتغاله في دراسة الأسس الفلسفية للعلوم

---

(1) Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Translated by Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 9.

الإنسانية ـ والتي بقيت غير مكتملة حتّى وفاته في آذار/ مارس من عام 1975.

إن مسار باختين الفكري وممارسته للكتابة هما أمران استثنائيان للغاية. كان كثيراً ما يعيد العمل على كتابات شبه مكتملة؛ ليس هذا فحسب ولكنه كان أيضاً يطوّر بطرق مختلفة عدداً من المفاهيم التي كانت قد صيغت أساساً، وبالتالي فإن مساره هو أقرب للحلزوني منه إلى الخط المستقيم. لكن بالإضافة إلى ذلك نشأ جدل بخصوص نسبة عدد من الكتب إليه والتي يظن أنه كتبها بنفسه غير أنّه نشرها باسم بعض أصدقائه هما فولوشينوف ومدفيديف (Voloshinov and Medvedev)، وأهم هذه الكتب ما يلي: **الفرويدية والماركسية وفلسفة اللغة** باسم فولوشينوف و**الطريقة الشكلية في الدراسات الأدبية** تحت اسم مدفيديف.

إذا وضعنا جانباً مسألة نسبة تلك الكتب إليه، نجد أن معظم الباحثين يتفقون على أنه يمكن تقسيم أعمال باختين إلى ثلاث فترات رئيسيّة هي: 1) المقالات المبكرة عن الأخلاق وفلسفة الجمال؛ 2) كتب ومقالات حول تأريخ فن الرواية؛ 3) مقالات نشرت بعد وفاته تناولت مرة أخرى مواضيع الفترة الثانية. وعلى الرغم من عناية الباحثين الآن في إظهارعمق تفكيره، تبقى الحقيقة الآتية وهي أن باختين ـ إذا نظرنا إليه خارج دائرة المختصين به ـ قد اكتسب شهرته في الغرب في النواحي التالية: أولاً، فكرته عن الكرنفال أو المهرجان التي أخذها من دراسته لرابليه. ثانياً، مفهوم الرواية القائمة على الحوار وتعدد الأصوات (Polyphonic) الذي نشأ عن دراسة باختين لدوستويفسكي. وأخيراً، بعض المصطلحات التي وضعها مثل «الخطاب الروائي» و«الكرونوتوب»[*] (Chronotope) المستمدة من مجموعة مقالاته حول نظرية الرواية[2].

في دراسته عن رابليه ـ وكانت أول عمل له يترجم إلى الإنجليزية ـ يركز باختين على الكرنفال أو المهرجان كما كان قائماً في فترة ما قبل عصر النهضة

(*) يُعرّف تلاميذ باختين الكرونوتوب على أنه «وحدة تحليل لدراسة اللغة على أساس وتيرة وسمات المقولات الزمانية والمكانية الممثلة في تلك اللغة»، فالزمان والمكان متداخلان ويؤخذان معاً بوصفهما رحماً حاضنة للغة أو إطاراً ضابطاً لها.

(2) Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays = Voprosy literatury i éstetiki*, University of Texas Press Slavic Series; no. 1, Edited by Michael Holquist; Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

وحتّى منتصف ذلك العصر (كتب رابليه الذي عاش بين 1494 ـ 1553، أهم أعماله في أوائل الثلاثينيات من القرن السادس عشر). بالنسبة إلى باختين فإن رابليه يمضي في تقاليد المهرجان مضيفاً إليها مبتكراته الخاصة. إذاً ما هو المهرجان؟ إن أهم جانب في المهرجان هو الضحك، غير أن ضحك المهرجانات لا يمكن أن يتساوى مع الأشكال المحددة التي يتخذها في الوعي المعاصر، فهو لا يصدر عن مجرد السخرية أو الإحساس بالمفارقات أو مشاهدة أعمال هزلية كاريكاتيرية. ذلك لأن الضحك في المهرجانات ليس له أي موضوع، وهو ينطوي على ازدواجية، أي إنه متذبذب ويتأرجح بين طرفي نقيض (Ambivalent). وهذا هو مفتاح السر لمعرفة بنية المهرجان. إن منطق المهرجان، كما بيّنت كريستيفا، لا يعتمد على الصدق أو الكذب كما هو الحال في المنطق القائم على الكمية والسببية الذي تستخدمه العلوم والأمور الجدية، بل هو المنطق الكيفي للازدواجية والتذبذب بين هذا وذاك حيث يكون الممثل هو نفسه المتفرج، والتدمير يؤدي إلى الإبداع، والموت يعادل الولادة من جديد.

إن المهرجان إذاً ليس أمراً خاصاً ولا معارضاً بالتحديد، كما هو الحال في الفترة ما قبل وأثناء عصر الرومانطيقية. لا يجوز بأي معنى من المعاني أن نفهم المهرجان على أنه حدث قد تمت الموافقة عليه رسمياً، أو على أنه فترة إجازة ـ أي انقطاع عن العمل المعتاد في الحياة اليومية؛ كما أنَّ المهرجان ليس احتفالاً لتعزيز النظام السائد في الحياة اليومية بما فيه من هرمية السلطة والبون الشاسع بين الأغنياء والفقراء. وباختصار، المهرجان ليس نتيجة العمل الرسمي بروتينه الذي تتصف به طبقة الموظفين (والذي يتخذ شكلاً جدياً على الدوام). ولكن واقع الأمر هو أن الناس هم المهرجان، وأن الجانب الرسمي كغيْره يخضع لطقوس المهرجان وقوانينه ـ الكنيسة والتاج على السواء. وبكلمة موجزة: المهرجان ليس مجرد شيء سلبي ليس له أي دافع نفعي؛ إنما هو متذبذب ويتأرجح بين النقيضيْن.

نتيجة لذلك فالمهرجان هو المرح الصاخب الذي يعيشه الجميع، بدلاً من كونه مجرد مشهد لافتٍ للنظر. وهذا يثير السؤال حول إمكانية وجود نظرية للمهرجان. إذ ليست هناك حياة خارج المهرجان، والناس فيه هم ممثلون ومتفرجون في آن واحد. وبما أن الضحك في المهرجان يوجّه أيضاً ضدّ أولئك الذين يضحكون، فالناس فيه هم الضاحكون والمضحكون في الوقت نفسه: أي إنهم الذات الفاعلة التي تضحك وهم أيضاً موضوع الضحك. هذا الضحك أمر

عام، له أساس فلسفي ويحتضن الموت والحياة (قارن مثلاً مواضيع الضحك التي تتناول ما هو رهيب ومروع والغريب البشع). وبذلك يكون ضحك المهرجان «أحد الأشكال الأساسية للحقيقة المتعلّقة بالعالم»[3]. ولكن باختين يلاحظ أن الضحك، بحلول العصر الحديث، قد جرى اختزاله إلى نوع من الصور الوضيعة لمشاهد الحياة اليومية. من جهة أخرى، فإن المهرجان بحدّ ذاته يشتمل على الخسة والدناءة. فالانحطاط والحقارة والجسد بِكُلّ وظائفه ـ خصوصاً التغّوط والتبّول والجماع ـ هذه كلها جزء من تجربة المهرجان ذات الطبيعة المزدوجة المتضاربة، فالجسد إذاً هو جزء من هذا التضارب؛ إذ إنَّه ليس منغلقاً على نفسه ولا يتصف بالخصوصية، بل هو مفتوح على العالم. وعلى غرار ذلك، إن التقارب بين الرحم والقبر ليس مكبوتاً بل هو كالإنجاب محتفل به كما يحتفل بالدناءة بصورة عامة. وفي رأي باختين، لا يصبح الجسد «مكتملاً» أي خصوصياً إلا في عصر النهضة.

إن شخصيات المهرجان، مثل المهّرج الذي يتواجد على الحافة بين الفن والحياة، والتجارب المعاشة كالجنون، والقناع الذي يكشف بدلاً من أن يخبئ ما وراءه، جميع هذه الأمور تلقي الضوء على منطق المهرجان الشامل لِكُلّ شيء والمتأرجح بين النقيضْين. ويقول باختين عن القناع «أنه يرتبط بفرح التغيير وإعادة التجسيد، وبالنسبية المرحة وبالنفي البهيج للانتظام والتشابه»[4]. لكن القناع في القرن الثامن عشر صار رمزاً ـ ولاسيما في أعمال روسو ـ يشير إلى كلّ ما هو زائف وغير أصيل، وبذلك كان يرمز دوماً إلى النفاق. وبسبب ازدواجية المهرجان بات القناع على الدوام مشوّهاً للأمور، وأصبح مفهوماً بوضوح أنه يغطي موضوعه ويحّوله إلى أمر أخر. فالقناع يقوّض الفكرة القائلة بأن الوجود يتطابق مع ذاته؛ فهو يكشف عن التناقض ويتلاعب به في الوقت نفسه وبذلك يأخذ بتجسيد التذبذب الكامن في المهرجان. وكما يقول باختين «للقناع علاقة بالانتقال والتّحول وانتهاك الحدود الطبيعية، وله صلة بالسخرية واستخدام كنية الأسماء المألوفة. أنّه يحتوي على عنصر اللعب الممّيز للحياة»[5]. بالنسبة إلى جوليا

---

(3) Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, Translated by Héléne Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984), p. 66.

(4) المصدر نفسه، ص 39.

(5) المصدر نفسه، ص 40.

كريستيفا، القناع يؤذن بفقدان الفردية وانتحال شخصية مجهولة، وبالتالي اتخاذ هويات متعددة. وهكذا يقوم القناع باللعب بالرمزي دائماً ليزيح عنه تلك الأشكال الثابتة المتصلبة. القناع هو تجسيد للحركة والتغيير. وهو ليس جدياً أبداً إلا إذا فهمنا أن رفضنا إعطاء الجدية سلطة مطلقة هو أمر جديّ وخطير، فالمهرجان يحضنا على الدخول في لعبة الحياة مقنّعين، أي بتذبذب ومن دون احترام وبروح الضحك.

والمهرجان بازدواجيته يركّز الانتباه على الناس باعتبارهم ميدان المشاركة. وبالنظر إليه كفعل مشاركة، فإنه يتجاوز التمثيل أو المحاكاة. إذاً فالمهرجان يجعل من الناس أهم عنصر في الحياة. والناس باعتبارهم مشاركين في المهرجان من حيث هو مشاركة يجسّدون الكلّي. ولهذا السبب يكون الكلي عملياً ويميل إلى الهروب من الإحالة إلى الموضوعية. وبينما ضحك المهرجان بإمكانه أن يجد مكاناً للجدية الا أن الجديّة لا تجد مكاناً للضحك؛ يقول باختين «ما من قول ورد في العهد القديم إلا تعّرض للتحدي»[6] وإذا ساوينْا بين الجدية والإحالة إلى الموضوعية (والجدية كلها تتميز بوعي الذات) فهذا يعني أن الضحك لا يمكن إحالته إلى الموضوعية ولا يمكن التنظير فيه.

إن منطق المهرجان (منطق الازدواجية) لا يقتصر على محدودية المتضادات الثنائية، ولكنه يعادل قوة المتصل[*] (Continuum) (إيجابي وسلبي). ويصبح منطق المهرجان أقرب إلينا عندما ندرك أن كلّ أفعال القول (Speech Acts) هي ثنائية القيمة من حيث الأساس (الواحد والآخر معاً)، بحيثُ إنَّ جدّية الخطاب الأكاديمي تقوم على كبت الازدواجية.

في دراسته لدوستويفسكي يحاجج باختين بأن القصة الخيالية لدى هذا الكاتب الروسي تمتلك بنية متعددة الأصوات، أي إنها كالمهرجان تشمل في داخلها صوت الآخر. على سبيل المثال في نصّ مثل رواية **الإخوة كارامازوف** نجد أن «خطاب الآخر يتغلغل تدريجياً وخفية في وعي وكلام البطل».

بالنسبة إلى باختين ينبغي أن لا نفهم الخطاب الروائي على أنه كلام التواصل

---

(6) المصدر نفسه، ص 86.

(*) Continuum: مجموعة اتصالية حيث العناصر متجانسة يسهل الانتقال من الواحد إلى الآخر فيها.

والتفاهم الذي يدرسه علماء اللغة (اللسانيات أو علم الألسن)، بل هو الوسط الحركي الديناميكي الذي يحدث فيه تبادل الآراء أو الحوار. وبمصطلح المختصين باللسانيات، الكلمة عند باختين هي «عبر لغوية» (Translinguistic) أي إنها ملتقى المعاني بدلاً من أن تكون نقطة ثابتة أو معنى واحداً. بينما تشكل المحاكاة الساخرة (Parody) أمثلة واضحة على الكلمة بالمعنى الذي يراه باختين (إذ علينا أن نرجع إلى البعد السيميوطيقي/ عبر اللغوي كي نفسرها)، فإن عمل دوستويفسكي يؤدي بنا إلى نفس الاستبصار بواسطة الكلمة الحوارية التي تحتوي في داخلها كلمة الآخر. هذه هي الكلمة متعددة الأصوات بمعنى أن تعدد الأصوات، أيضاً، ليس له نقطة ثابتة، بل هو عبارة عن تداخل الأصوات. إن تعدد الأصوات يفيد كثرتها وليس هناك صوت واحد ؛ وهو يشتمل على ما يجري عادة إبعاده عن طريق تمثله داخل الخطاب.

وباختين يقرأ دوستويفسكي بروح المهرجان ذي المنطق المزدوج. لذا نحن لا نعطي دوستويفسكي حقّه في كتاباته إذا اختزلناها إلى قصة ذات شخصيات، كما يحصل في البنية المغلقة للملحمة، وكما هو أساسي لما يسميه باختين النصّ المونولوجي أي الحديث الأحادي الصوت. وبتعبير أبسط، فإن النصّ المونولوجي يمتلك منطقاً واحداً متجانساً ومنتظماً نسبياً. ويمكن تشبيهه بالاستحواذ الأيديولوجي (Ideological Appropriation) وهذا النوع من الخطاب يُسْلم قياده بسهولة بالغة للخطاب العَقَدي الأيديولوجي؛ ذلك أن الناحية الأساسية في الأيديولوجيا هي الرسالة التي تنقلها، وليس الطريقة التي تنشأ فيها الرسالة ويتم صياغتها ضمن محيط الكلمة. ويرى باختين أن أعمال تولستوي في معظم الأحيان مونولوجية بهذا المعنى. وفي مقابل هذا، إذا أخذنا رواية **الاخوة كارامازوف** نلاحظ أن الكلمات تخلق المعاني، ليس هذا فحسب بل إنّها تخلق العلاقة السياقية بينها (مثلاً: «قصيدة إيفان»، «أسطورة المفتش الكبير»، و«اعتراف سميرديكوف»).

إن توجّه باختين بأكمله يركز الانتباه على طريقة بناء الرواية ـ الإعداد المسرحي (Mise en-scène) أكثر من الاهتمام بالحبكة والقصة أو الآراء المحددة أو الأيديولوجيا أو مشاعر المؤلّف. ببساطه يصبح المؤلّف في موقع الإخراج المسرحي للرواية. والرواية ذات الأصوات المتعددة تظهر ذلك بوضوح أكثر من الأشكال الأخرى، ولكن في جميع الأصناف الروائية تقريباً ينشط لدينا عدد من

اللغات، والمؤلّف يستخدم كلّ واحدة منها. ويشرح باختين هذا قائلاً: «لا نجد المؤلّف في لغة الراوي، ولا في اللغة الأدبية العادية التي تواجه القصة فيها نفسها ـ ولكن المؤلّف يستخدم تارة هذه اللغة وتارة لغة أخرى، كي يتجنب أن يُسْلم نفسه لأي منها، فهو يستخدم هذا الأخذ والعطاء الشفوي (Verbal)، هذا الحوار بين اللغات في كلّ نقطة من عمله، كي يبقى محايداً بالنسبة إلى اللّغة، طرفاً ثالثاً في عراك بين شخصيْن»(7).

مع أن باختين أبعد نفسه شكلياً عن البنيوية والسيميوطيقا، إلا أن رفضه لاحتضان مبدأ مقاصد المؤلّف كطريقة لشرح معنى العمل الفني، يجعله أقرب بكثير إلى الاتجاه البنيوي مما قد يبدو لأول وهلة. بالنسبة إلى باختين يعتبر المؤلّف الفضاء الذي تجري فيه أحداث الدراما، بل إن المؤلّف هو العملية الدرامية ذاتها. وبهذا المعنى يكون باختين قد أسس نظرة ديناميّة للبنية، وبالتأكيد فيها ديناميه أكثر من تلك التي تطورت في روسيا تحت رعاية الشكلانيين الروس. في الواقع أن حرص باختين على التأكيد بأن روايات دوستويفسكي تتّسم بأنها غير مكتملة ومفتوحة النهاية (وحتّى عدم الاكتمال الذي تتصف به كثير من كتاباته هو، سواء المنشورة أم غير المنشورة)، بالإضافة إلى حرصه على بيان أن الشكل الاستاتيكي (الساكن) لا ينفصل عن المحتوى الديناميكي، كلّ ذلك يعني أن توجّهه بنيوي ويرفض أن يحدّه تفضيل التزامني من الأحداث (Synchronic) على التعاقبي (Diachronic). وعلى غرار ذلك، نجد أن باختين في نقده لتمييز سوسور بين «اللسان» (Langue) و«الكلام» (Parole)، يدّعي أن سوسور يتجاهل أنواع الكلام، وهذا مما يشكك في فائدة «اللسان» في تفسير العمل الأساسي للغة. إضافة إلى ذلك، يرفض باختين مَيل البنيويين إلى تحليل النصوص كما لو أنها كانت وحدات قائمة بذاتها تماماً يتحدد معناها من دون الاعتماد على السياق. ويرى أن أي محاولة لفهم الكلام يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الظروف والافتراضات وزمن النطق أو التلفظ بالقول. وبالتالي يحثّ باختين على ضرورة أن نأخذ بالاعتبار ظرفية اللغة (أي كونها مشروطة بالظروف).

إن اهتمام باختين بظرفية أو عَرَضية اللغة (أي كونها بنت شروط محددة في الزمان والمكان) أدى به إلى صياغة نظرية «الكرونوتوب». وكما يشير المصطلح

---

(7) Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays = Voprosy literatury i eśtetiki*, p. 314.

فإن الزمان والمكان هما هنا معاً موضع نقاش، وكان باختين يسعى إلى الكشف عن الطريقة التي يكوّن فيها فن تاريخ الرواية أشكالاً مختلفة من الكرونوتوب. وبإلهام من النظرية النسبية لإينشتاين يعرّف باختين الكرونوتوب بأنه «الارتباط الجوهري بين العلاقات الزمنية والمكانية في الأدب». ويمضي لبيان اختلافات الكرونوتوب في تاريخ الرواية، فالروايات الرومانسية اليونانية مثلاً (بين القرنين الثاني والسادس بعد الميلاد) تتميز «بزمن المغامرة» الذي يتم خوض غماره من خلال العقبات (كالعواصف وتحطيم السفن والأمراض. . .إلخ) مما يحول دون لقاء المحبّين. وحبكة القصة تتبدّى لنا عبر مواقع جغرافية متعددة، ويجري وصف أخلاق وعادات الناس في هذه الأماكن. أما في الرواية الريفية (مثلاً عند روسو) نجد أن الزمان والمكان لا ينفصلان: «الحياة الريفية وأحداثها لا تنفصل عن هذه الزاوية المكانية الملموسة من العالم؛ فيها عاش الآباء والأجداد وفيها سيعيش الأبناء»[8]، فالعالم الريفي إذاً قائم بذاته ومتجانس ومتطابق مع نفسه ـ يكاد يكون خارج الزمان والتغيير. وهذا يعني ضمنياً أن الزمان في الرواية الحوارية والمتعددة الأصوات يكون عنصراً متغاير الخواص ويكاد يكون من غير الممكن تمثيله. بالإضافة إلى ذلك، الزمان يميل إلى جعل المكان الإقليدي أكثر ليونة، حتّى إنَّ الزمان في النظرية النسبية يصير تشبيهاً تماثلياً ممكناً (التشبيه بالتماثل أو قياس التماثل (Analogy)).

من الواضح أن الكرونوتوب هو آلية لتصنيف أنواع مختلفة من الرواية، كما أنّه وسيلة لتكوين تأريخ ونظرية للرواية. ولا بدّ أن نتذكر أنه على الرغم من اهتمامه بالتفاصيل الخاصة بالكلام وأحداث الحياة اليومية الأخرى، إلا أن باختين كان مفكراً عمد إلى استخدام أوسع قطعة كانفا (Canvas) (لوحة) ممكنة لتطوير نظريته في الإنتاج الأدبي. في الواقع، إن استخدام باختين للفئات الكلية مثل «الكرونوتوب» و«النوع» (Genre) كان له التأثير التالي، ألا وهو جعل «الفريد من نوعه» و«الوحيد» و«الفردي» و«الذي لا يمكن تصنيفه» أموراً غير مرئية. وأشار بعض النقاد، مثل بوث (Booth)، إلى أن باختين يلجأ إلى التعميم على حساب الشرح التفصيلي للأعمال المتنوعة الكثيرة التي بين يديه. أضف إلى ذلك، أنه في وصفه للأنواع الأدبية مثل «القصة الرومانسية اليونانية» و«الرواية التي تصف الحياة

(8) المصدر نفسه، ص 225.

الريفية»، يتبنى توجها شكلياً يشبه كثيراً ذلك الذي يتبعه البنيويون الأوائل، مثل بروب (Propp)، حيث يقع التأكيد على فردية ووضوح وتميّز البنية المتجانسة لذلك النوع الأدبي، ونتيجة لذلك تختفي السمة الفردية لتلك الأعمال المكونة له. ويمكن للمرء أن يذهب إلى أبعد من ذلك فينوّه بأن مشكلة الأنواع الأدبية والفنية تكمن في خطر تحويل الأعمال الفردية إلى أسطورة (Myth). لأن للأسطورة بنية متجانسة وغير متمايزة نسبياً. مما يتيح لها الوصول إلى عدد كبير من المستمعين أو المشاهدين، والذين من الممكن أن يقوموا بتأويلها أو امتلاكها على طريقتهم الخاصة.

ربما لو كان باختين أكثر بنيوية بالمعنى الذي نجده عند ليفي ـ ستراوس، ولو أنه كان قد أعتبر بنية الأنواع الأدبية كصنف من أصناف علم النحو والصرف الذي يشكل الشرط المسبق للأعمال المحددة التي تندرج تحت رايته، لما كان أعطى هذا الانطباع الذي يدلّ على انعدام الصرامة والدقة عندما وضع جميع الأعمال الأدبية العائدة إلى عصر معين تحت نفس المظلّة التصنيفية.

أعمال ميخائيل باختين الأساسية:

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays = Voprosy literatury i eśtetiki*. Edited by Michael Holquist; Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981. (University of Texas Press Slavic Series; no. 1)

———. *Problems of Dostoyevsky's Poetics*. Translated by Caryl Emerson. Manchester: Manchester University, 1984.

———. *Rabelais and his World*. Translated by Héléne Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

———. *Speech Genres and Other Late Essays = Estetika slovesnogo tvorchestva*. Translated by Vern W. McGee. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1987. (University of Texas Press Slavic Series; no. 8)

قراءات إضافية:

Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Sèmiotic Approach to Literature and Art*. Ed. by Leon S. Roudiez. Transl. by Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

Morson, Gary Saul and Caryl Emerson. *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1990.

Todorov, Tzvetan. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Translated by Wlad Godzich. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Vološinov, V. N. *Freudianism: A Marxist Critique = Freĭdizm: kriticheskiĭ ocherk*. Translated by I. R. Titunik and Edited in Collaboration with Neal H. Bruss. New York: Academic Press, 1976.

———. *Marxism and the Philosophy of Language*. Translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press, 1973. (Studies in Language)

جورج كانغيلام Georges Canguilhem

استناداً إلى ميشال فوكو[1]، يمكن تقسيم الفلسفة في فرنسا في فترة ما بعد الحرب إلى تيارين مختلفين: أحدهما فلسفة التجربة الحسية والذات، والآخر فلسفة المعرفة والعقلانية والمفهوم ـ وهي فلسفة تقوم على الإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة). وبينما كان سارتر بالطبع الشخصية السائدة في التيار الأول، يقول فوكو بأن المشرف على أطروحته للدكتوراه، جورج كانغيلام، كان الشخصية البارزة في التيار الثاني. هذا مع العلم أن هناك تقسيمات أخرى، مثلاً الماركسية واللاماركسية؛ والفنومينولوجيا (الظواهرية) وما عداها. لقد كان لكانغيلام ـ الذي كان بعيداً عن الأبهة وحب الظهور ـ تأثير على التوجهات البنيوية التي تناولت التاريخ والماركسية والتحليل النفسي، وبزّ الرأي العام حول من هم كبار اللاعبين على الساحة الفكرية والأكاديمية. وقد مهّد كانغيلام الطريق لـ «لاكان» (Lacan) في عام 1956 عندما انتقد في محاضرة ألقاها في كلية الفلسفة دانيال لاغاش كبير المشتغلين في قسم علم النفس السريري هناك. وأعيد نشر هذه المحاضرة بعد عشر سنوات في إحدى المجلات الدورية *Les Cahiers pour l'analyse* من قبل صهر لاكان. وفيها يشير كانغيلام إلى الوجه الوضعي لعلم النفس على أنه يعادل الفلسفة لكن من دون صرامتها ودقتها، ويعادل الأخلاق لكن من دون مطالبها، ويعادل الطب لكن من دون عملية التثبّت[2].

(1) Michel Foucault, "Introduction," in: Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Translated from the French by Carolyn R. Fawcett; with Editorial Collaboration of Robert S. Cohen; and with an Introd. by Michel Foucault (Holland; Boston: D. Reidel Pub. Co, 1978), pp. 9-20.

(2) Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France,* =

ولد جورج كانغيلام عام 1904 في كاستلنوداري في جنوب غرب فرنسا. في عام 1924، حصل مع كلّ من سارتر ونيزان وآرون على شهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة من معهد المعلمين العالي (Ecole normale supérieure) عندما كان تلميذاً تحت إشراف آلان (Alain). وبعد إتمام دراسته في الفلسفة، درس ونال شهادة في الطب ليتمكن من التدريس والبحث في مجال تاريخ وفلسفة العلم. بعد التدريس في الليسيه في تولوز، انتقل إلى التدريس في جامعة ستراسبورغ في أثناء الحرب حيث كوّنت محاضراته حول «المعايير والسويّ» (Norms and the Normal) المادة الأساسية لأطروحة الدكتوراه في الطب التي ناقشها عام 1943. في عام 1955، بعد فترة أمضاها كمفتش عام للتربية الوطنية، خلف كانغيلام غاستون باشلار في منصب الأستاذية في الفلسفة لدى جامعة السوربون. في 1961، كان كانغيلام ضمن اللجنة التي أشرفت على مناقشة أطروحة ميشال فوكو **حول تأريخ الجنون**، وحينئذ أشار كانغيلام بأن تلميذه فوكو يتمتع بموهبة الشاعر لدى الحديث عن الجنون.

وكان مدافعاً شديداً عن فوكو في وجه الهجمات التي شنّها عليه سارتر وأتباعه، وقد هيأ المشهد لقيام ضرب من تاريخ العلم يختلف بِكُلّ وضوح عن مذهب التطور الحتمي أو الحتمية التطورية (Inevitable Evolutionism)، وعن أي فكرة تعتبر التقدّم تراكماً للمعرفة. وقد قام بأقلمة جيل من المفكرين لفكرة التأريخ البنيوي للعلوم الذي يحاول أن يفسر الانقطاعات في تاريخ المشروع العلمي بقدر ما يهتم بالتواصلات. كان ميشال فوكو من القلائل الذين حددوا بإدراك ثاقب الإحداثيات العامة لمشروع كانغيلام من وجهة النظر البنيوية التي تهمنا هنا. وفي ما يلي نقدم باختصار، بعض ما ذكره فوكو من نقاط رئيسيّة.

في وقت سابق لعمل كانغيلام كان الاتجاه السائد في فلسفة العلم هو النظر إلى الماضي باعتباره سلفاً للحاضر في مسيرة متماسكة ومتصلة. وينطوي هذا على الاعتقاد بأنه حين يتأسس العلم ويتحدد موضوعه بشكل راسخ يصبح عندها ضامناً للحقيقة. وهكذا فالحقول العلمية التي توطدت أركانها في القرنين السابع عشر والثامن عشر أصبحت الأساس لتلك العلوم في أثناء تطورها في القرنين

1925-1985, Translated with a Foreword by Jeffrey Mehlman (Chicago: University of Chicago = Press, 1990), p. 221.

التاسع عشر والعشرين. المشكلة في هذا الاتجاه هي أنه يقوم على وهم إذا ما ألقينا نظرة إلى الوراء، فهو يفترض أن الماضي يقود إلى الحاضر؛ بل أكثر من ذلك، إنّه يفترض أن الحاضر ساكن ثابت لا يتغير (ستاتيكي) وبالتالي فتاريخ العلم الذي يكتب اليوم سيبقى صالحاً غداً. غير أنه ما يميز العلم بالنسبة إلى كانغيلام هو ليس كونه انغلاقاً أو متصليّة، بل هو الانفتاح والانقطاع. وما قد يبدو مسألة ثانوية أو تافهة في تأريخ العلم يمكن أن يصبح فجأة قضية مركزية في معالجة مشكلة تمّ اكتشافها حديثاً. والى ذلك يشير فوكو قائلاً «إن اكتشاف عملية التخمير اللاخليويه خلال عهد باستور والبيولوجيا الجزيئية لديه كان يعد ظاهرة جانبية، ولكنه تحول إلى كشف أساسي عندما تطور علم فيزيولوجيا الأنزيمات»[3]. وبما أن العلم حتماً يتغيرّ ـ ولأنه، كما يرى كانغيلام، «نظام مفتوح» في الأساس فهو يتأثر بمحيطه ـ «فهو تلقائياً يصنع ثمّ يعود فيصنع تأريخه في كلّ لحظة»[4]

إن هذا المعنى للعلم ـ أي كونه يعود فيصنع تأريخه ـ يبدو بصورة أشد حدّة في تلك الحقول العلمية التي لم تبلغ بعد تلك الدرجة العالية من الشكلانية (Formalization) التي بلغتها الرياضيات. وهكذا فقد ركّز كانغيلام حصرياً على البيولوجيا والطب في دراساته: أي على علوم الحياة. لقد نزل بتاريخ العلم «من عليائه وأخذه نزولاً نحو المناطق الوسطى» حيث تعتمد المعرفة بوضوح على المحيط الخارجي.

النتيجة هي أن الحقيقة والخطأ هما، حسبما قال نيتشه، الحقيقة والخطأ كما تراهما من وجهة نظر معينة، فما هو مهم ومشّوق في تاريخ العلم هو ما يبدو لنا كذلك من منظور الحاضر. ويوضح هذا مقولة كانغيلام «أنّه حقاً في الزمن الحاضر حيث تستثير فينا المشكلات التأمل»[5]. ولهذا السبب وحده لا يمكن أن يكون هنالك تاريخ علم محايد تماماً. إذاً لا بدّ من الإقرار أولاً، أن نسخة معينة من الصواب والخطأ قد تكون كاذبة؛ وثانياً، أنّه في أي حال من الأحوال، وجود الخطأ ـ ـ أو الكذب ـ يمكن أن يكشف لنا عن تاريخ العلم بقدر ما يكشف

(3) Foucault, Ibid, p. 14.

(4) المصدر نفسه.

(5) Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, p. 27.

الصواب. بالتالي فقد صار هدف كانغيلام ليس اكتشاف الحقيقة، بل البحث عن طريقة لتأسيس معرفة حول كيفية تكوّن الصواب والخطأ في لحظة ما في تاريخ العلم. في هذا المستوى، فإن إحدى طرق تكوين ثنائية الصواب ـ الخطأ يمكن أن تكون، وكثيراً ما تكون، لا متصلة (منقطعة) عن الطريقة الأخرى، والخلاصة أن اللامتصليّة (Discontinuity) تستدعي النظر إلى تأريخ العلم على أنه سلسلة من عمليات تصحيح ذاتية يقوم بها العلم.

مع أن كانغيلام في أعماله المتأخرة قد كتب عن داروين وعلاقة داروين بأسلافه وسابقيه، إلا أن أشهر كتبه وأكثرها توضيحاً لاتجاهه في تاريخ الطب هو المعنون **حول السوي والمرضي** (*On the Normal and the Pathological*) الذي طبع عام 1943 لأول مرة، ثمّ أعيد طبعه مع إضافات في عام 1966. يحرص الكتاب على أن يقدم إسهاماً في مجال تفسير الفرق بين ما هو سويّ وما هو مرضي من خلال دراسة الطريقة التي تمّ بها تطوير هذه المفاهيم في كلّ من الفيزيولوجيا (علم وظائف الجسم) والبيولوجيا (علم الحياة) على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين. إن السؤال الذي تسترشد به الدراسة هو: كيف يتم تثبيت ما هو سوي في البيولوجيا والطب؟ «السوي» قد يعني الصحة الجيدة، في مقابل المرض أو ما نعتبره مرضياً. من جهة أخرى، إذا أخذنا الحياة ككل، فإن المرض أو ما هو مرضي يمكن بمعنى من المعاني أن يدخل ضمن مفهوم «السوي» أو «الطبيعي».

خلال القرن التاسع عشر، كان الطب يعتبر علم الأمراض، في حين كانت الفيزيولوجيا هي علم الحياة. ولكن يطرأ هنا سؤال يزعزع هذا التقسيم الثنائي ألا وهو: أو ليس المرض جزءاً من الحياة؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن تكوين فيزيولوجيا كاملة من دون الرجوع إلى المرض؟ أليس المرض هو الطريقة التي يصبح فيها الجسم فعلاً موضوعاً للمعرفة؟ في العهد اليوناني الكلاسيكي كانوا يساوون بين السوي وبين الانسجام والاتزان، في حين أن المرض كان يعادل «لا اتزان» أو «لا إنسجام» أو «لا سوي» فحرف النفي في بداية الكلمة كان يعني نوعاً من الانقطاعية بين السوي والمرضي. لكن، وإلى حدّ كبير بسبب من عمل كلود برناردّ في مجال الفيزيولوجيا التجريبية، طوّر طبّ القرن التاسع عشر نظرة كمية (تتعلق بمستويات الإثارة) للفرق بين السوي (الصحة) والباثولوجي (المرض). بحيث أصبح المرض هو حالة أما أكثر أو أقل من السوي (Hyper or Hypo-

(Normal) وبعبارة أخرى فقد كانت هناك، بالنسبة إلى برنارد، علاقة اتصال بين الصحة الجيدة والمرض. إذاً لمعرفة فيزيولوجيا الجسم السوي وجب علينا أن نكون على صلة بمقومات الجسم المريض أيضاً. وباختصار من خلال النموذج الكمي، كانت الصحة الجيدة (السوي) طريقة إلى معرفة المرضي.

لكن في القرن العشرين، هزّ رينيه لوريش (Rene Leriche) بعمله الأرضية التي كان يقوم عليها المنظور الكمي للاتجاه الوضعي. بالنسبة إلى لوريش، فإن الصحة تعادل «سكون الجسم في أعضائه». فالصحة (أو السوي) صارت تعني الآن ما نعتبره مضموناً تماماً، والسلامة هي الجسم الذي لا نحسه كما هو في ذاته، ولا نعرفه كما هو في ذاته؛ بل إن معرفة الجسم صارت الآن تعتبر ممكنة فقط إذا انطلقنا من منظور المرضي ـ أي من منظور الطب وليس من منظور الفيزيولوجيا.

مع ذلك، يبقى علينا تثبيت ماهية طبيعة المرضي. من الواضح أنه يمكن تناول هذه المسألة إما من وجهة نظر الشخص المريض، أو من وجهة نظر الطب نفسه، وفي هذه الحالة قد يكون من الممكن أن نثبّت، بمصطلحات طبّية صارمة، وجود حالة مرضية قبل أن يكون للشخص المعني معرفة واعية بها. وبينما قد يكون للتقنية الحديثة أثر إبعاد المعرفة بالمرض عن المريض، يشير كانغيلام (في نهاية تأملات امتدت عبر الكتاب) إلى أن الطبيب يتناسى حقيقة أن المريض بالنتيجة «يستدعيه». هذا التذكير بشيء واضح يتيح لكانغيلام التأكيد على أن التمييز بين الفيزيولوجي والمرضي هو ذو «أهمية سريريه فقط». وهذه نقطة رئيسيّة. وفي مقابل ما ينعته بالاتجاه الوضعي في العلم ـ حيث يحتاج المرء إلى أن يعرف قبل أن يعمل ـ يحاجج كانغيلام من أجل «أهمية التقنية» أي إنه فقط بالرجوع إلى البيئة أو إلى شروط الوجود (ومن دون محاولة تكوين التمييز بصورة نظرية أو قبلية A priori) التي يمكن أن تنشأ فيها الصحة الجيدة والمرض، يكون بإمكاننا الإبقاء على هذا التمييز بينهما. والرجوع إلى الشروط أو الظروف يعني أن التمييز بين السوي والمرضي يجب أن يبقى مؤقتاً ومشروطاً ومفتوحاً للتغيير. وبدلاً من إغلاق السبل أمام توسيع مجال التدخل (أو العامل) البشري، يبدو لنا كانغيلام هنا وكأنه يتجه نحو تحسين السبل بشكل أعمق.

هناك موضوع أخر مهم نتلمسه خلال قراءة كتاب كانغيلام يخص التعريف الشكلي (Formal) للسوي. إحدى الطرق لتعريف «السوي» هي بمصطلح المعيار

الإحصائي. بالنسبة إلى كانغيلام، فإن البحث الذي أجري في القرن العشرين بيَّن ان الكائن الحي يمكن أن يكون سوياً تماماً مع أن علاقته بالمعدل الإحصائي تبدو ضئيلة. في الواقع إن وحشاً أو مسخاً ما (وهو كائن في حالة شاذة) يمكن أن يكون سوياً فعلاً بمعنى يطابق معياره الخاص من حيث علاقته بالبيئة التي يعيش فيها. «إذا أخذنا كلّ منهما على حدة، فالكائن الحي والبيئة لا يعتبران سويّيْن، ذلك لأن العلاقة بينهما هي التي تجعلهما كذلك»[6]. لذا فالحالة الشاذة (Anomaly) يمكن أن تكون نادرة ولكنها تظل سوية بهذا المعنى.

في هذه المناقشة المفصلة عن الفرق بين المرض والصحة يبين كانغيلام أنه على الرغم من أن الحدود بين السوي والمرضي ليست مضبوطة أو واضحة تماماً، فإن هذا لا يفضي إلى وجود اتصالية بينهما. مع ذلك، عندما تفهم الحياة على أنها نوع من الكلية (Totality) لا بدّ من الإقرار أيضاً بأن المرض لا يمكن أن يكون شيئاً غير سوي بأي معنى مطلق. في الواقع، لو فرضنا جدلاً أن شخصاً ما لم يصب بمرض فقد يؤدي هذا إلى نتائج تضر بسلامته، لأن الكائن الحي هو أساساً نظام مفتوح ويحتاج إلى وسيلة لتهيئة ظروف جديدة من خلال تغلبّه على العقبات التي يضعها المرض في طريقه. لذا «فالرجل الصحيح الجسم لا يفر من مواجهة المشكلات الناجمة عن انقطاع مفاجئ في عاداته أحياناً، حتّى من الناحية الفيزيولوجية؛ فهو يقيس صحته من حيث قدرته على التغلب على الأزمات العضوية كي يؤسس نظاماً جديداً»[7].

في طبّ القرن العشرين نجد أن الصحة ليست الغياب الكلي للمرض، بل هي القدرة على استعادة حالة سابقة من خلال بذل جهد بإمكانه تغيير الأساس البنيوي للشخص المصاب. وهذا التغيير في القاعدة البنيوية والذي يعادل تفاعل الكائن الحي مع ظروف وجوده، لا تنجم عنه حالات شاذة أو غير سوية، بل يؤدي إلى عملية مستمرة لتغيير المعايير. بهذا المعنى، يحاجج كانغيلام، بأن البشر كائنات «معيارية»، لا لأنهم يسيرون وفق المعايير، بل لأنهم يخلقون المعايير، أو لأنهم أنظمة مفتوحة تعتمد على بيئتها. وكما يقول كاتبنا: «إن المعايير تتعلق بعضها ببعضها الآخر ضمن النظام الواحد (أو يقاس كلّ منها

(6) المصدر نفسه، ص 78.

(7) المصدر نفسه، ص 117.

بالنسبة إلى الآخر في نظام معيّن)[8]، فالمرض ـ وهو العائق ـ يعتبر المنبّه الضروري لصنع المعايير الضرورية للصحة».

إذا أخذنا بعين الاعتبار المكانة المهمة التي ينسبها كانغيلام إلى المرضي نجد أنّه يعارض الأفكار النفسية ـ الاجتماعية عن المعايير. ويمكن أن نعطي مثالاً على ذلك العمل الذي قام به تالكوت بارسونز. هنا يفترض أنه قد أعطينا المعيار القبْلي (A priori Norm) لمجتمع حسن التنظيم وحسن الأداء الوظيفي، بحيثُ إنَّ معارضة المعيار، إذا تجاوزت عتبة معينة، تعتبر مرضية وخطرة بالنسبة إلى وجود المجتمع بوصفه مجتمعاً. والنظرية الاجتماعية من هذا النوع ترى المجتمع عبارة عن نظام مغلق نسبياً حيث بالإمكان المحافظة على «صحته» بالرجوع إلى المعيار بدلاً من خلق أشكال جديدة للحالة السوية.

والخلاصة، إن تاريخ العلم نفسه، بالنسبة إلى كانغيلام، يميل إلى أن يكون نظاماً مفتوحاً، كما ألمح فوكو، فالعلم «يصنع ثمّ يعود فيصنع تاريخه في كلّ لحظة»؛ وهو يجد معياراً ثمّ يمضي ليقوم بمراجعته وتغييره. ولهذا السبب ينحو إلى أن يكون سيرورة انقطاعات؛ لأن تعددية المعايير بطبيعتها تستدعي انقطاعاً بين المعايير. والتاريخ إذا اعتبر بأنه تأريخ للمتصليّة (Continuity) مثله كمثل فكرة الذات المفارقة أو المتعالية (Transcendental Subject) يكون نظاماً مغلقاً ولا يقدر أساساً أن يتغير بأي معنى جوهري. أما التاريخ القائم على الانقطاع، فهو الذي يظل دوماً يطرح أسئلة عن نفسه، كما فعل «كَنْت» في ما يتعلق بعصر التنوير. إن مبدأ التساؤل هذا، ربما أكثر من أي شيء آخر، هو الذي يربط فوكو بكانغيلام، كما إنَّ كانغيلام نفسه يرتبط بأهم التطورات في العلم الخاص بالقرن العشرين.

أعمال جورج كانغيلام الأساسية:

Canguilhem, Georges. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1975. (Problèmes et controverses)

———. *La Formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. 2ème éd. rev. et augm. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1977. (L'Histoire des sciences. Textes et études)

———. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles* études d'histoire et de philosophie des sciences. Paris: J. Vrin, 1977.

(8) المصدر نفسه، ص 153.

(Problèmes et controverses)
———. *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.
———. *On the Normal and the Pathological*. Translated from the French by Carolyn R. Fawcett; with Editorial Collaboration of Robert S. Cohen; and with an Introd. by Michel Foucault. Holland; Boston: D. Reidel Pub. Co, 1978. (Studies in the History of Modern Science; vol. 3)
———. *La Santé: Concept vulgaire et question philosophique*. Pin-Balma: Sables, 1990.

قراءات إضافية :

Foucault, Michel and Graham Burchell. «Georges Canguilhem: Philosopher of Error.» *Ideology and Consciousness*: vol. 7, Autumn 1980.
Lecourt, Dominique. *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault, Dominique Lecourt*. Translated from the French by Ben Brewster. London: NLB, 1975.
Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*. Translated with a Foreword by Jeffrey Mehlman. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
Spicker, Stuart. «An Introduction to the Medical Epistemology of Georges Canguilhem: Moving Beyond Michel Foucault.» *Journal of Medicine and Philosophy*: vol. 12, 4 November 1987.

جان كافاييس Jean Cavailles

قد لا يكون جان كافاييس وكتابه الرئيسي المعنون **حول المنطق ونظرية العلم**[1] (*Sur La Logique et la théorie de la science*) قد أحدثا تغييراً نهائياً في تضاريس الفكر الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، ولكنه وعمله هذا كانا الشرط المسبق لمثل هذا التغيير. ومثله مثل جورج كانغيلام ـ مع اختلاف تام في الأسباب ـ كان كافاييس من الأسلاف الأخفياء (عن عموم الجماهير) للحركة البنيوية في الستينيّات. لقد قدم للحياة وللوسط الفكري تركيبة فريدة من نوعها اشتملت على الشجاعة الفائقة والطاقة الهائلة والشاعرية من جهة، ممزوجة بالدقة البالغة والألمعية الفلسفية من جهة أخرى (يذكر أن كافاييس قد تقلد، ولكن بعد وفاته، وسام الشجاعة مرتين لمجهوده في المقاومة أثناء الحرب). إن الكلمات الشهيرة الواردة في نهاية كتابه المذكور أعلاه والتي يدعو فيها إلى فلسفة مفاهيم لا إنسانوية (Non-Humanist) لتحل محل فلسفة الوعي كما جاءت عند سارتر والفنومينولوجيا (المدرسة الظواهرية)[2]، تلك الكلمات يجب أن ينظر إليها في ضوء التزامه بالمقاومة أثناء الاحتلال الألماني ومقتله لاحقاً برصاص فرقة إعدام نازية عام 1944م، وكان عمره 41 عاماً. وبالنسبة إلى جورج كانغيلام وأمثاله، قدّم كافاييس المثال الحي على أن رجل الأفعال يمكن أن يكون بنيوياً في توجهه الفلسفي.

ولد جان كافاييس في عائلة بروتستانتية عام 1903م[3] وأكمل متطلبات شهادة

---

(1) Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, problèmes et controverses; 60, préface de Gaston Bachelard, 4 ème edition (Paris: J. Vrin, 1987).
عنوان هذا الكتاب قد وضعه جورج كانغيلام وتشارلز إيرسمان.

(2) المصدر نفسه، ص 78.

(3) تفاصيل عن حياة جان كافاييس ومساره المهني مأخوذة من كتاب: Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, les carnets de Baudasser; 10 (Ambialet: P. Laleure, 1976).=

الكفاءة التعليمية في الفلسفة عام 1927م، وفي عام 1929م حضر محاضرات هوسرل (Husserl) عن ديكارت في جامعة السوربون. وبمساعدة منحة دراسية من مؤسسة روكفلر تابع دراسته في ألمانيا في أوائل الثلاثينيّات متنقلاً في عِدة جامعات من بينها جامعة فرايبورغ حيث التقى بهوسرل عام 1931م. وبعد تدريس في الليسيه في آميين، تمّ تعيين كافاييس محاضراً في مادتي المنطق والفلسفة العامة في جامعة ستراسبورغ. وهناك في عام 1938 أنهى دراسته للدكتوراه في الرياضيات حول منهج الحقيقة البديهية، والنزعة الشكلانية (Axiomatic Method and Formalism) بالإضافة إلى أطروحة صغيرة في نظرية المجموعات. وفي كلا الأطروحتين شرع كافاييس في بلورة موقفه المناهض للنزعة الحدسية، وفيه يحاجج بأن تطور الرياضيات لا صلة له بالوجود بالمعنى الدارج للفلسفة الوجودية، بل هو تطور شكلي (أو صوري) بحت ـ تطور للمفاهيم. في عام 1939م انخرط كافاييس في صفوف التعبئة العامة، فتم تجنيده في البداية ضابطاً في القوى غير النظامية ثمّ صار ضابط شيفرة. ثمّ جرى أسره في حزيران/ يونيو عام 1940م، ولكنه تمكن من الهرب في بلجيكا في أثناء نقله إلى ألمانيا، وعاد للتدريس في جامعة ستراسبورغ، ثمّ أعيد نقله إلى كليرمونت ـ فيران في المنطقة الحرة كما كانوا يسمونها. في عام 1941، عُيّن في جامعة السوربون أستاذاً مشاركاً في المنطق. ثمّ قبضت عليه الشرطة الفرنسية في آب/ أغسطس 1942م لاتهامه بالمشاركة في تأسيس حركة المقاومة «لتحرير الجنوب» واقتيد إلى معتقل في جنوب فرنسا، أولاً في مونبلييه (Montpellier) ثمّ في سان بول ديجو. لكنه هرب مرة أخرى في كانون الأول/ ديسمبر من السنة نفسها، وسافر بعد ذلك إلى لندن حيث التقى بسيمون فايل (Simone Veil). غير أنه بعد عودته من لندن عام 1943م أعتقل كافاييس للمرة الثالثة على يدّ قوة مكافحة التجسس الألمانية، وتخلت عنه حكومة فيشي (في باريس) وجرى تعذيبه ثمّ تنفيذ حكم الإعدام فيه في شباط/ فبراير من عام 1944م بعد أن حكم عليه بالموت من قبل محكمة عسكرية. وبعد وفاته نال وسام «رفيق التحرير» و«فارس كتيبة الشرف».

وخلال فترة اعتقاله في جنوب فرنسا، شرع كافاييس في كتابة أهم أعماله الفلسفية وهو «حول المنطق ونظرية العلم». لكن تسمية هذا العمل «بالفلسفي» قد

= ويتألف متن الكتاب من ثلاث محاضرات ألقاها كانغيلام في كلّ من جامعة ستراسبورغ، والسوربون، وراديو فرنسا الثقافي في الأعوام 1967، 1969، 1974 على التوالي.

تكون مضللةً بمعنى من المعاني، ذلك لأن هوسرل والفنومينولوجيين الآخرين (أي المدرسة الظواهرية) قبلوا برأي «كَنْت» القائل بأن الفلسفة هي الحكم في ما يتعلق بالأسس المعرفية للعلوم الطبيعية والإنسانية، أما كافاييس فلم يأخذ بهذا الرأي. فبالنسبة له، إن البحث في أسس العلوم يظهر بأن العلم من حيث هو كذلك (والرياضيات هي المثل المفضل) يساء فهمه جوهرياً إذا ما اعتبر أنه بحاجة إلى لغة عليا/ فوقية (Meta-Language) لتوضيح إطاره الشكلي (الصوري). وفي هذا الشأن يتأمل كافاييس ملياً في الطريقة التي يعالج بها «كَنْت» قضية تأسيس الفكر في علاقته بالتجربة، والمسألة هي أن نعرف ما هو الفكر والمنطق في مقابل التجارب الجديدة. هنا يتجه كافاييس فيركز مباشرة على العلاقة بين المنطق والفرادة (Singularity). هل هذه العلاقة تقوم على أن المنطق يتخذ طابعاً ثابتاً راسخاً، متعالياً/ مفارقاً (Transcendental) بحيث يتم تصفية وترشيح التجربة الجديدة من خلال بنية شكلية أزلية؟ أم أن العلاقة هي من النوع الذي تستطيع فيه تجربة معينة أن تقلب البناء بحدّ ذاته، بحيثُ إنَّ المنطق والتجربة يكونان مرتبطين بشكل متشابك في ما بينهما ـ حتّى إنَّ أي تغيير في أحدهما يؤدي إلى آثار عميقة في الآخر؟

أعطى «كَنْت» ومن قبله علماء النحو في «بورت ـ رويال» مكانة مميزة للأنا المؤسسة أو الوعي في تفسيرهم لقواعد المنطق والنحو، فالقواعد اليقينية اللامشروطة للمنطق، كالعقل، تنتمي إلى ملكة الوعي. المنطق إذاً هو تنظيم الوعي ذاته وبذلك فالمنطق جوهري بالنسبة إلى علم النفس البشري. ووفق هذه القراءة، يكون الوعي بنفسه منظماً لكن محتوياته تكون عارضة أو محتملة أو مشروطة. وهكذا فالوعي الثابت والشكلي جوهرياً يلتقي بمحتوى التجربة المتغاير في صفاته. طبعاً، هناك محاججة «كَنْت» المشهورة بأن الشكل (Form) والمحتوى (Content) لا ينفصلان: إذ لا يمكن أن تكون هناك تجربة بدون مفهوم، ولا فكرة بدون محتوى. بالرغم من ذلك، يرى «كَنْت»، ومن بعده هوسرل، أن الجانب الشكلي للمعادلة يتعلق بقواعد المنطق وهي مفارقة وثابتة لا تتغير، في حين أن المحتوى يتغير، إلا أن الشكل يبقى كما هو دائماً. وفي هذا الخصوص يجادل كافاييس قائلاً «في فلسفة الوعي، إما أن يكون المنطق مفارقاً / متعالياً (ترنسندنتالياً) أو لا يكون موجوداً»[4].

---

(4) Cavaillès, Ibid., p. 10.

هناك اتجاه مشابه قد تمّ تبنيه في العلوم بشأن المنطق والرياضيات، فعلى أحد الجانبين هناك الأساس الصوري ـ الشكلي الثابت للعلم، وعلى الجانب الآخر يقع تراكم المعرفة المستمد من العالم المادي الخارجي. في داخل الرياضيات، مضى الحدسيون (Intuitionists) شوطاً أبعد مجادلين بأن الأساس النهائي للبديهيات الرياضية هو العالم الفيزياوي المادي نفسه. أو بعبارة أخرى، بما أن الوعي البشري هو بحدّ ذاته كيان فيزياوي في العالم، فالطريقة الصورية الرياضية، عند الحدسيين، مرتبطة بالنتيجة بالوعي. بناء على ذلك فنقطة الانطلاق في البحث يجب أن تكون العالم المادي.

عندما بيّن بولزانو عام 1817م أنه لم تعد هناك حاجة لأن نعتبر العلم الوسيط البسيط بين العقل البشري والواقع الخارجي، فتح بذلك مجالاً مختلفاً تماماً أمام التأمل.

وفي اقتفائه أثر هذا التوجه الفكري، يجادل كافاييس قائلاً إنه لا يتسنى لنظرية العلم إلا أن تكون نظرية عن الوحدة، إلا أن هذه الوحدة تختص بالحركة، ولا تختص بالركود ـ أي إنها ليست وحدة علم خارج الزمان. وبهذا الخصوص، «فإن المعنى الحقيقي للنظرية لا يكون في ما يفهمه العالم نفسه على أساس أنه مؤقت أو مشروط، بل يكمن في صيرورة للمفاهيم ـ صيرورة تصورية ـ لا يمكن إيقافها»[5]. وبمعنى أعم، إن العلم لا يجوز اختزاله إلى مقاصد العالِم، كما تضمنت ذلك الفلسفات المتمحورة حول الوعي من ديكارت إلى هوسرل، وإنما نجد أساس العلم في تكوين المفاهيم وفي تاريخها. وبعبارة أخرى، العلم يتغير على المستوى المفاهيمي أو التصوري (Conceptual)، أي إنه لا يبقى في حالة تجمّد كما هو حاصل في وجهة نظر «كَنْت» الترنسندنتالية.

ولكي يعزز كافييس حجته ويوضحها، يستخدم عدداً من المصطلحات الرئيسيّة. أولها هو البنية (Structure). وبما أن تقصي طبيعة العلم هو بحدّ ذاته فعالية علمية، لذا فإن العلم هو «علم العلم»، وقضاياه ليست تكوينية (Constitutive)، بل إنّها تبدو بصورة مباشرة في عملية الإنارة الذاتية للحركة العلمية. هذه الحركة، كما يقول كافاييس، تعادل البنية، فالبنية إذاً هي ظهور أو تجلّي العلم لنفسه.

---

(5) المصدر نفسه، ص 23.

الكشف (Revelation) تمشياً مع حركة البنية ـ يعادل ما يتم الكشف عنه. لا يوجد شكل من أشكال الكشف منفصل عما هو مكشوف عنه. والكشف يفتح الباب على مصطلح رئيسي نجده في مشروع كافاييس بأكمله، ألا وهو البرهنة (Demonstration). وبهذا المصطلح يحاول كافاييس أن يمسك بالمشروع العلمي برمته ويستوعبه. ولتوضيح هذه النقطة يمكننا أن نركز على العلاقة بين الرياضيات والفيزياء. ومسايرة لنظرية المعرفة الكَنْتية، فإن العلاقة بين الرياضيات والفيزياء بالإمكان النظر إليها كالجانب «البحت أو الخالص» للعلم في علاقته بالجانب التطبيقي. والظواهر الفيزياوية الجديدة من الممكن أن تفسر وتفهم بواسطة الإطار الرياضي الما قَبْلي. أما بالنسبة لكافاييس من جهة أخرى، فإن العلم الحقيقي لا يترك أبداً ما يبرهنه، فالعلم بكلّيته لا ينفصل عن البرهنة. وبالتالي، لا يوجد جانب «بحت» تماماً للعلم. كما لا يوجد جانب تطبيقي بجوهره. إذاً، يكون البرهان صادقاً، ليس من خلال التحقق الفعلي لنظرية ما وإنما عن طريق الحركة الضرورية للمنطق، فمنطق العلم إذاً يكون في برهانه، وهو البنية إذ تفصح عن نفسها.

ولكي يتم استيعاب هذا الموضوع بصورة أكمل، يبين كافاييس كيف أن حركة العلم «تتجذر ضمن عملية تسلسله»، أي في منطقه. وبدلاً من استخدام استعارة «المحتوى التجريبي الذي يجري سكبه في الوعاء الشكلي (أي المفاهيم)»، يرى كافاييس أن التسلسل ـ التشابك في حلقات (Enchaining) هو المفتاح لفهم العلاقة بين الشكل والمحتوى. إن تسلسل حلقات العلم الذي يجعله المنطق أمراً ممكناً، هو العلم منظوراً إليه كبرهان، فلا توجد بداية ـ ولا نهاية ـ لحركة التسلسل هذه (ذلك قد يكون ممكناً فقط في استخدام نظرية المعرفة الكَنْتية كأساس للفهم). ويقر كافاييس أن ثمة إغراء لإدخال الرياضيات في أبنية التجربة المتخيلة التي تميز المقاربة الكَنْتية.

ويختم كافايس عرضه بمناقشة فلسفة العلم عند هوسرل استناداً إلى مذهبه الظواهري. هنا يبين الكاتب أن المقدمات الأساسية للمدرسة الظواهرية، بقدر ما يعني ذلك الرياضيات على الأخص، تعزز أولية الوعي والأنا المتعالية/ المفارقة، فحتى لو كان الوعي هو دائماً الوعي بشيء ما، وحتّى لو كان هوسرل مهتماً ببناء نسق علمي من المفاهيم لتحليل محتوى الوعي، إلا أن الوعي ـ على مستوى بنيته الداخلية ـ يظل أساساً كياناً شكلياً من دون أي محتوى محدد. ويصدق ذلك

مع أن هوسرل يميز بين المنطق الشكلي كما تجري ممارسته في الأحكام المعينة، أو الحجج، وبين حقول الرياضيات الكلية (Mathesis Universalis) (علم الحساب والمنطق البحت. . .إلخ) التي بحكم كونها شكلية بصورة مطلقة، ليس لها قاعدة تجريبية لإثبات صلاحيتها. إن هذا الفصل الأساسي بين الناحيتين عند هوسرل، يعتبره كافاييس نسخة أخرى من الفصل بين البنية الشكلية للعلم ومحتواه الملموس.

ولتأكيد هذه النقطة الأخيرة، يتفحص الكاتب رأي هوسرل في الرياضيات، فيلاحظ أن أبا المدرسة الظواهرية يقسم الرياضيات إلى قسم شكلي وآخر تطبيقي. وهكذا فالظواهرية تتخذ موقفاً مشابهاً لموقف عالم المنطق التجريبي الذي يزعم أن الرياضيات ليس لديها محتواها الخاص. وهنا يركز كافاييس على مصطلح نومولوجي (Nomology) أي علم القوانين الطبيعية والمنطقية الذي يستخدمه هوسرل لتحديد النظريات البديهية في الرياضيات. ويسمح هذا المصطلح بإعطاء تعريف أحادي المعنى لمنظومة من الأشياء، فهو لا يمكن أن يؤدي إلى تناقض وبالتالي يكون بحدّ ذاته عبارة عن تحصيل حاصل[*] (Tautology). إذاً الرياضيات كنظام شكلي بحت نجدها على المستوى النومولوجي، أما جانبها التطبيقي، أو محتواها، فنراه في الفيزياء. لكن بالنسبة إلى عالم الرياضيات كافاييس فإن نظرية الأعداد ليست نومولوجية. ذلك لأن نظرية غوديل (Godel's Theorem) التي تنص على «إمكانية وجود قضية منطقية واحدة هي ليست مشتقة من البديهيات، ولا هي متناقضة مع هذه البديهيات»، لا يمكن التوفيق بينها وبين الطابع الشكلي لمصطلح النومولوجي. كذلك، فإن فكرة كانتور (Cantor) عن اللانهاية لا يمكن التوفيق بينها وبين مفهوم الرياضيات الشكلية البحتة، فالرياضيات، كما يقول كافاييس، تبدأ من اللامتناهي. في النهاية إذاً فإن مشروع هوسرل الفلسفي ليس فريداً من نوعه. إذ قد يكشف لنا عن إمكانية وجود وعي للتقدّم، لكنه لا يستطيع أن يجعلنا نستبصر في تقدّم الوعي كما هو، لأن هذا الأخير هو بالنتيجة شكلي بحت أي نومولوجي. وهكذا، لا ينبغي أن نفهم التقدّم العلمي على أنه تاريخ تراكم المعرفة، وإنما هو «المراجعة الدائمة المستمرة

(*) Tautology: الحشو أو تحصيل الحاصل. وفي المنطق هو القضية المتعادلة التي تتصف بأنها صادقة دائماً.

للمحتوى القائم من خلال عملية التعميق والمحو»[6].

بعد التحليل الذي قدمناه، يختم كافاييس دراسته بالقول إنّه لا يوجد وعي قادر على توليد منتجاته الخاصة، بل الأصح أن الوعي يوجد بشكل مباشر في الفكرة وليس منفصلاً شكلياً عنها. وكما أنَّ العلم هو برهنة (اتحاد بين الناحيتين، البحتة والتطبيقية)، كذلك فإن الوعي هو التلازم بين الفكر وعملية تحققه بالفعل. وأخيراً، كلّ هذا يتم إنجازه في ملاحظته المشهورة: «إن فلسفة المفهوم هي التي يمكنها أن تعطينا عقيدة عن العلم، وليس فلسفة الوعي»[7].

لقد كتب جان كافاييس عمله الذي اشتهر به بينما كان سجيناً في معتقل في جنوب فرنسا خلال الاحتلال الألماني لها. لم يتمكن من كتابة المقدمة التي اعتبرها ضرورية لجعل هذا العمل الصعب أمراً يسهل الوصول إليه. لقد شارك في صنع التاريخ بينما كان رافضاً للمنظور الوجودي له. باختصار، وكما يذكرنا بذلك كانغيلام، لقد كانت فعالية كافاييس كمحارب (وهو دور رأى فيه نفسه مشدوداً مصيرياً إليه، وكأنه مشتق بنوع من الصرامة المنطقية) هي التي وضعت حداً وبشكل سريع لمستقبله المهني كفيلسوف وكمؤرخ للعلم. إن هذا الفيلسوف الذي نظر إلى العلم فرآه عبارة عن برهنة، عن بنية، عن تاريخ للمفاهيم لا يقوم أساساً على «الكوجيتو»[*]، قد مات أثناء قيامه بعمله، إن صح التعبير.

وبهذا، فإن موته ذاته قد أصبح نوعاً من البرهنة ـ أي توليفة أو تركيبة، فريدة من نوعها، تجمع بين الحياة والفكر. ومرة أخرى، كما قال جورج كانغيلام: «إن حياة الفيلسوف كافاييس لم تكن تمهيداً للموت، لا بل إن موته كان تمهيداً للفلسفة».

أعمال جان كافاييس الأساسية:

Cavaillès, Jean. *Méthode axiomatique et formalisme*. Paris: Hermann, 1938. 3 vols. (Actualités scientifiques et industrielles; 608-610, actualités scientifiques et industrielles. Progrès de l'esprit; 9-11)

———. *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*. Paris: Hermann, 1938. 2 vols. (Actualités scientifiques et industrielles; 606-607.

(6) المصدر نفسه، ص 78.

(7) المصدر نفسه.

(*) (Cogito): وهو تعبير عن مقولة ديكارت الشهيرة: أنا أفكر إذاً أنا موجود.

actualités scientifiques et industrielles. Progrès de l'esprit; 7-8)
———. *Sur La Logique et la théorie de la science*. Préface de Gaston Bachelard. 4ème édition. Paris: J. Vrin, 1987. (Problèmes et controverses; 60)
———. *Transfini et continu*. Paris: Hermann, 1947. (Actualités scientifiques et industrielles; no. 1020, essais philosophiques; no. 4)

قراءات إضافية :

Canguilhem, Georges. *Vie et mort de Jean Cavaillès*. Ambialet: P. Laleure, 1976. (Les Carnets de Baudasser; 10)
Ferrières, Gabrielle. *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944) avec une étude de son œuvre par Gaston Bachelard*. 1 éd. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

سيغموند فرويد Sigmund Freud

من باب التكرار القول بأن فرويد كان ابن عصره ـ فقد كان يحمل قيم البورجوازية في القرن التاسع عشر، وتأثر بالوضعية العلمية والنزعة الحيوية (Vitalism)، كما أن ملامح معينة من العصر الفيكتوري لوّنت آراءه بخصوص «الجنسانية» (Sexuality) (أو الرغبة الجنسية). لكن من زاوية أخرى، من الممكن أن ننظر إلى فرويد على أنه مفكر كان، وسيبقى على الأرجح، موضع جدل بسبب ما قاله عن «الجنسانية» والنفس، وكان أيضاً مزعجاً ومقلقاً ولو بطريقة ألمعية، بسبب كيفية تأسيسه التحليل النفسي من خلال تحليل ظواهر كانت تعتبر حتى ذلك الحين غير قابلة للتحليل، كالأحلام وزلات اللسان، على سبيل المثال.

إن النص الفرويدي هو أكثر من نص يتحدانا في ما يقوله باعتباره كياناً منفصلاً ومتفرداً (نسبياً). وهو أيضاً، لا بل وأساساً، يتحدانا بوصفه أثراً لملحمة فكرية عظيمة (كالأوذيسة) نرى فيها التحليل النفسي وهو يمر بتحولات دقيقة في أثناء تنقله في بحر من النصوص لا تفتأ تتطور. إن هذا التحول ينجم جزئياً عن حقيقة أن فرويد نفسه لا يسيطر سيطرة كاملة على المفاهيم التي يسعى لتوضيحها (مثل الحياة والموت واللذة والأنا وغيرها)، لأن هذه المفاهيم بحد ذاتها غالباً ما تكون غير ثابتة. باختصار إن فرويد الذي أكد على أهمية الانشغال بالتأويل بصورة مستمرة ـ فرويد الذي قال إن التحليل النفسي، بالنتيجة، لا حد له ـ فرويد هذا نفسه يجب أن نقوم بتأويل أعماله على ضوء فكرة «التأويل اللامحدود» التي كان قد أطلقها.

وبالتالي، ربما تكون واحدة من أكثر القراءات تشويقاً لفرويد تلك التي قدمها جان لابلانش (Jean Laplanche)، المحلل النفسي الفرنسي وأحد تلاميذ

جاك لاكان. بإيجاز شديد، أشار لابلانش، في ما يتعلق بمفاهيم الحياة والموت على وجه الخصوص، إلى أن أعمال فرويد برمتها تقريباً ـ إبتداء من **مشروع لإقامة علم نفس علمي** (1895)، مروراً على الأخص بكتاب **ما وراء مبدأ اللذة** (1920)، ووصولاً إلى **المشكلة الاقتصادية المتعلقة بالمازوخية**(*) (1924) يمكن النظر إليها على أنها تقاطع أو تصالب (Chiasmus) يتم فيه قلب الجملة الثانية من بين جملتين متوازيتين، بحيث نقول إن ما كان حياة (وهو الاتزان البدني Homeostasis) في البداية أصبح موتاً مشخصاً (ثاناتوس (Thanatos) أو غريزة الموت)، وما كان موتاً (طاقة غير مقيّدة) في البداية صار حياةً إيروس[1] (Eros)(**). ويبين لابلانش أنه لا يوجد بديل لقراءة فرويد فعلياً.

ولد سيغموند فرويد في عائلة يهودية عام 1856م في فرايبورغ. عندما بلغ الرابعة من عمره انتقلت عائلته إلى فيينا، حيث عاش فرويد وعمل حتى عام 1938م عندما اضطر إلى الهروب إلى إنجلترا بعد الاحتلال النازي للنمسا. ومع أنه كان دائم التذمر من ظلم أهل فيينا، إلا أنه عاش هناك طيلة حياته تقريباً مع عائلته وفي نفس العنوان ـ 19 برغاس الشهير لمدة تقارب 50 عاماً. وكان فرويد طالباً لامعاً، ومن الأوائل كل عام في مدرسته الثانوية والتي تخرج منها عام 1873 بتفوق. في عام 1881م حصل على شهادته في الطب من جامعة فيينا، وفي عام 1885م نال منحة للدراسة في باريس تحت إشراف جان مارتان شاركو الكبير في سالبترير. بالنسبة إلى فرويد، فقد مهد شاركو الطريق لدراسة المرض العقلي بجدية، وذلك بسبب تشخيصه للهستيريا واستخدامه التنويم المغناطيسي، كما كان أستاذاً مشجعاً ذا شخصية جذابة كاريزمية حتى إن فرويد حمل له في نفسه إعجاباً شديداً. ولدى عودته إلى فيينا عام 1886 اشتغل فرويد في عيادته الطبية. وتوفي في لندن عام 1939م.

خلال سنوات دراسته الجامعية اشتغل فرويد في مختبر العالم الفيزيولوجي والوضعي إرنست بروك. وكان لمعاصره وزميله هيرمان هيلمهولتز (الذي كتب في

(*) والمازوخية نسبة إلى مازوخ الذي روج لهذا الانحراف الجنسي حيث يتلذذ الفرد بوقوع الأذى والألم عليه.

(1) Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, Translated with an Introd. by Jeffrey Mehlman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

(**) إشارة إلى إله الحب عند اليونان قديماً.

الديناميكا الحرارية، من بين أمور أخرى) أثر مبكر على فرويد الشاب، كما كان للفيلسوف والفيزيائي غوستاف فيخنر. هؤلاء الثلاثة كانوا يمثلون مبدأ الوضعية الطبية والنزعة الحيوية التي سادت فيينا وغيرها من المدن في أثناء العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر.

ويظهر تأثيرهم خصوصاً في نظرية فرويد حول الطاقة النفسية «المقيدة» و«غير المقيدة» في كتابه الذي نشر بعد وفاته والمعنون **مشروع لإقامة علم نفس علمي**. وفي عام 1895م نشر فرويد وبرور (Breuer) كتابهما **دراسات في الهستيريا** والذي اعتمد في البدء على «حالة آنا». لقد تحقق شفاء آنا على ما يبدو من خلال «التخلص من التوتر» وكذلك «العلاج الكلامي» على حد تعبير المريضة. وهذا العلاج الكلامي هو نتيجة العمل وفق النموذج النفسي الذي اتخذته المدرسة الحيوية: إزالة التوتر واستعادة الاتزان البدني من خلال التحدث والتأويل ـ أي من خلال التلاعب بالمعاني.

ويبين لابلانش أن العبور من النموذج الحيوي للنفس، الذي شهدناه في تحليل الهستيريا، يظهر بشكل أقوى في دراسة إحدى الحالات التي وردت في كتاب **مشروع علم نفس علمي**، ففيه يعرض بصورة أوضح النموذج الكمي للنفس النفس «كنوع من اقتصاد القوة العصبية»، كما كتب فرويد في رسالة إلى فليس (Fliess). والحالة قيد الدرس تتعلق بشابة اسمها إيما لديها خوف من دخول الدكاكين والمتاجر بمفردها؛ وفي أثناء التحليل النفسي، تروي أنها تتذكر دخول أحد المتاجر في سن الثانية عشرة، حيث شاهدت موظفيْن هناك يضحكان فارتعبت وفرت هاربة من المتجر. ثم يكشف التحليل عن مشهد من وراء هذا المشهد، ففي سن الثامنة، دخلت إيما أحد المتاجر لتشتري بعض الحلوى وهناك عبث صاحب المتجر بأعضائها التناسلية من خلال ثيابها. لكن في ذلك الحين لم تعتبر إيما تلك التجربة صدمة مؤلمة أو مريعة. الأمر المهم في هذين المشهدين هو أن الأول الذي حدث في سن الثانية عشرة كان صدمة مؤلمة ومرعبة كذكرى لكن الحدث نفسه كان بريئاً، أما في المشهد الثاني في سن الثامنة كانت فيه إمكانية الصدمة مؤلمة ومرعبة كحدث لكنه بقي ذكرى بريئة لأنها لم تعشه بوصفه تجربة لصدمة مروعة. ولكنها عندما بلغت سن البلوغ البيولوجي أحست بالمعنى الكامل للانتهاك الذي حدث لها، وبذلك أصبح صدمة مرعبة بالمعنى النفسي، إلا أن ذلك حصل بوصفه مجرد أثر في الذاكرة ومن خلال الإزاحة فقط. إن فكرة

الإزاحة (Displacement) هنا تعتبر حيوية من حيث الأهمية وهي تجعل نسبة الصدمة المؤلمة المروعة إلى حدث فيزياوي أمراً مستحيلاً. وبدلاً من ذلك، فإن الإزاحة تشير إلى أن أي فكرة عن صدمة مؤلمة أو مروعة بالمعنى الإنساني يجب أن تأخذ بالاعتبار المعنى الاسترجاعي (Retrospective). بعبارة أخرى، إن الفهم الحيوي (Vitalist) للنفس غير كافٍ. هذه هي الطريقة التي تكشف بها حقيقة الإزاحة عن نفسها ضمن بنية النص الفرويدي ـ وقد تناول ذلك بإسهاب في كتابه **تفسير الأحلام**. وانتهى به الأمر إلى تعديل نظريته الوضعية للحياة النفسية عبر تعامله مع حقائق النفس بحد ذاتها ـ تلك التي تخصه هو، والتي كان يصادفها خلال التحليل الذاتي، كما وتلك المتعلقة بمرضاه.

إن النفس إذاً هي بنية معنوية قبل أن تكون كياناً فيزياوياً. إذ إن لها علاقة بالعمليات الرمزية، وبذلك تستدعي التأويل. وفي اللحظة التي نرى فيها أهمية عنصر التأويل بالنسبة إلى الحياة النفسية، يصبح النموذج الكمي ـ وبالتالي السلوكي ـ للنفس أمراً غير كافٍ ولا مناسب. وربما أكثر من أي شيء آخر، فإن هذا التقسيم الظاهر في عمل فرويد بين المستوى الفيزياوي ـ البيولوجي والمستوى الرمزي، قد صار محط جدل كثير ونقاش وسوء فهم. على سبيل المثال، بالنسبة إلى الرغبة الجنسية نجد الكثير من المعلقين الأنجلو ـ أمريكيين يميلون إلى صرف النظر عن نظرية فرويد في الرغبة الجنسية لأنهم يقرأونها بمصطلحات بيولوجية وينظرون إليها على هذا النحو ـ أي بطريقة وضعية، لا بطريقة رمزية.

في كتاب **تفسير الأحلام** يستهل فرويد حديثه مبيّنا أنه في محاولته للوصول إلى فهم أعمق للأحلام قد اتبع منهجاً يختلف عن سابقيه من حيث إنه لم يعتمد على شفرة سابقة لتفسير الأحلام. لذا فهو يقترح تناول مادة الأحلام بنهجها الخاص بها. وبمعنى أوسع، يبين فرويد أن تفسير الأحلام يجب أن يكون من نوع معين لأن الحلم هو عبارة عن تحقيق أمنية ـ وهذه الأمنية تقوم على أن لا يتم فهمه بمستوى محتواه الظاهر، فالحلم عادة يتضمن رسالة متنكرة، مقنّعة لها علاقة بالرغبة الجنسية لدى الحالم. وإذا أخذنا هذا الكلام بحرفيته فإن كثيراً من الناس يعتقدون بأن هذا الزعم لا يمكن تصديقه. إذ كيف يمكن التأكد بأن الحلم هو في جوهره عن الرغبة الجنسية؟ الجواب المختصر لهذا السؤال هو أن الرغبة الجنسية تكون أساساً متخفية ـ بل نضيف، إنها يجب أن تكون متخفية. والمقصود

بذلك أن الرغبة الجنسية لها صلة بالعلامات والرموز، فهي ليست دافعاً حيوانياً (ولو أن فرويد نفسه يبدو في بعض الأحيان منجذباً لمثل هذا الرأي)، ولكنها تتداخل مع كل الإزاحات للحياة الاجتماعية والثقافية. والإزاحة هنا تعني المسار الدائري، وفي **تفسير الأحلام** يعرّف فرويد الإزاحة بأنها إحدى الطرق التي يقوم فيها عمل الأحلام بإخفاء الرسالة اللاشعورية للحلم. والإزاحة بالإضافة إلى التكثيف (Condensation) تشكل جزءاً من العملية الأولية الأساسية. وتشير الإزاحة إلى الطريقة التي يكون فيها واحد من العناصر أو أكثر في المحتوى الظاهر للحلم ثانوياً أو غير ذي أهمية، أو حتى غائباً في المحتوى الكامن: أفكار الأحلام. أما التكثيف فيشير إلى الطريقة التي يكون فيها المحتوى الظاهر للحلم ضئيلاً وشحيحاً بالمقارنة مع ثراء أفكار الأحلام التي يمكن استخلاصها منه. ثم إن كل عنصر في الأحلام يمكن أن تنشأ عنه خطوط اقتران عديدة (Association) وهذا مايسميه فرويد الإفراط في التحديد. إذاً يلزم عن الإزاحة والتكثيف أن الحلم يستدعي التأويل (أي لا يمكن مساواته بالمحتوى الظاهر)، وهاتان العمليتان هما جانبان لعمل الأحلام يقومان بإخفاء المعنى الحقيقي للحلم (وهو جنسي حتماً) ويساعدان بالتالي على تحقيق أمنية: وهي تغطية الأفكار اللاشعورية بقناع.

وكما ألمحنا سابقاً، إن نقطة الإنطلاق لفرويد هي أنه لا توجد شفرة معطاة مسبقاً لتأويل الأحلام، فكل عنصر (وعادة يكون صورة) يجب أن يؤول كما لو أنه قد ورد للمرة الأولى. ذلك لأن الحلم في الأكثر هو عبارة عن لغة قائمة بذاتها: أي يقترب من اللغة الفردية أو الخاصة (Ideolect)، وليس مجرد نتاج لعمليات لغوية. وربما لأن فرويد بيّن كيف يقوم الحلم بمطّ مدى اللغة والتأويل إلى أبعد حد، مما أدى إلى أن يكون عمله مؤثراً في حقول خارج التحليل النفسي تتعامل مع تأويل النصوص.

ولكي نفهم مغزى وأهمية التنكر والتحوير في الأحلام يبيّن لنا فرويد أنه من الضروري أن نفهم دور الكبت (Repression)، فالكبت بالتأكيد يرتبط ارتباطاً وثيقاً باللاشعور، والأفكار اللاشعورية للأحلام هي التي يجري كبتها. وتقول إحدى وجهات النظر إن الحالم ـ وبالتالي الشخص الذي يخضع للتحليل النفسي ـ يكبت ذكريات مؤلمة أو ناجمة عن صدمة ذات طبيعة جنسية، ووفق هذه القراءة يكون الكبت بالدرجة الأولى شكلاً من أشكال الدفاع. غير أنه على أثر العمل الذي قام به جاك لاكان، أصبح للكبت تأويل بنيوي، فالكبت هنا يقترن بتكوين الذات (أو

الفاعل) في اللغة وبما هو رمزي. بل هو الذي يجعل التمييز بين الذات والموضوع ممكناً. لكن إذا كان الأمر كذلك، لمَ أصبح من الضروري الولوج إلى المادة المكبوتة؟ إذا كان الكبت ضرورة بنيوية فما الذي يدعو إلى إزالة النقاب عنه؟ الجواب هو، جزئياً، كما أظهره فرويد، بأن الكبت يمكن أن يتفكك فينجم عنه عَرَضٌ (Symptom) من الأعراض المَرَضية يسميه فرويد التكوين التوفيقي (Compromise Formation)، كذلك ينتج عنه التكرار اللاشعوري. الوضع الأول يبدو غير قابل للتفسير بالنسبة إلى الذات أو إلى الفاعل، أما الوضع الثاني فكثيراً ما يتملص من قبضة الشعور أو الوعي. في كلتا الحالتين يصبح الهدف تأويل العرض والتكرار، وبالتالي تأكيده، وربما توسيع مجال الرمزي. إن اللاشعور الذي يحتل المرتبة الأولى هو الصدمة الجنسية: أي ذلك الذي لا يمكن قوله أو الإيماء بشكل رمزي إليه، والذي يمكن أن يعرف فقط بواسطة آثاره في الرمزي. وبناء على ذلك، يكون الفحش نقطة العبور بين الرمزي واللاشعور (الصدمة).

بالتأكيد، إن فرويد معروف أيضاً بكونه الشخص الذي صاغ مفهوم عقدة أوديب. وهذه الظاهرة التي لاحظها فرويد (وتظهر في تحليله الذاتي الخاص به) حيث تجد أن الابن (مثل أوديب في الأسطورة الإغريقية) يرغب في التخلص من والده كي ينام مع والدته. ويمت بصلة إلى ذلك موضوع آخر يبرز في كتاب فرويد المعنون **الطوطم والمحرم** (*Totem and Taboo*) حيث يرجع الكاتب إلى أسطورة قتل الأب العنيف وافتراسه في القبيلة البدائية التي يصفها داروين؛ والأبناء، لشعورهم بالذنب وللتكفير عن فعلتهم، يتخلون عن المساس مباشرة بنساء الأب، وبذلك يضعون نظاماً رمزياً هو نظام القانون. إن أوديب وقصة القبيلة البدائية كلاهما يوضح الطريقة التي يحاول فيها اللاشعور (وهو العملية الأساسية) على الدوام أن يتجنب الكبت، وهكذا يتجاوز النظام الرمزي (العملية الثانوية). إلا أنه يترك أثره في الرمزي كعرض من الأعراض (مثل زلات اللسان).

هناك جانب من جوانب فكر فرويد سبّب جدلاً كثيراً وهو فكرة الأنا (Ego). لقد عَرَّف فرويد الأنا بالرجوع إلى مصطلحين آخرين هما الـ «هو» (Id) ـ مخزن الطاقة العاطفية ـ والأنا العليا (Super-Ego): أي المثال الأعلى للأنا أو الممثل للواقع الخارجي. وهناك نقطة رئيسية موضع خلاف مفادها هل أن الأنا تساوي الشخصية بأكملها، وفي هذه الحالة ستشمل الهو والأنا العليا، أم الأنا هي عامل أو وسيط تحاول أن تميز نفسها عن الآخرين (الهو والأنا العليا). الرأي الأول

يفتح الباب أمام إمكانية تطابق الأنا مع نفسها، بينما الرأي الثاني يطرح إشكالية الهوية الذاتية.

وهناك عامل آخر يعقد المسألة في ما يتعلق بالأنا هو النرجسية: هنا، الأنا ـ الفاعلة تجعل ذاتها موضوعاً لذاتها، ومرة أخرى تثير مشكلة حول فكرة كيان يطابق ذاته. بالنسبة إلى علم نفس الأنا الأمريكي، تجده يميل إلى الرأي الذي يعتبر الأنا مركزاً للإدراك (الحسي) والشعور أو الوعي، وهكذا يفتح المجال لإمكانية وجود الأنا التي تتمتع بقابلية الوعي الذاتي التام. وكما أشار لابلانش وبونتاليس، مهما يكن، إن الكتب التي بين أيدينا لفرويد لا تترك مجالاً للشك بشأن الغموض الذي يكتنف مفهوم الأنا، وكذلك في ما يتعلق بمفاهيم رئيسية في التحليل النفسي. وربما يكون هذا متوقعاً بالنسبة إلى مجموعة كاملة من الأعمال التي لا تزال في تطور مستمر، والتي تسعى في النهاية إلى إلقاء الضوء على آليات تكوّنها هي نفسها.

لقد ترك فرويد مجموعة من الأعمال واسعة المدى ومتغايرة الصفات: أعمال تستند إلى النموذج البيولوجي للنفس، أعمال في الميتا ـ سيكولوجي (علم النفس التأملي أو التبصري[*]) (Meta - Psychology) تهتم بمفاهيم رئيسية، دراسة حالات مستمدة من تطبيقات سريرية (في العيادة والمستشفى)، أعمال تاريخية وفي السيرة الذاتية، أعمال تعتمد على بيانات أنثروبولوجية وتاريخية، دراسات في الحياة اليومية، أعمال تعليمية تسعى إلى توضيح التحليل النفسي لجمهور أكثر. لكن ربما ما تركه هو مجموعة من الأعمال لا تخفي عملية تطورها: البدايات الخاطئة، الاكتشافات، التعديلات المستمرة في المفاهيم الرئيسية، كلها هناك. هذا يعني أنه بالنسبة إلى القارئ المعاصر، إن أهم ما سيبقى من تركة فرويد هو هذه النصوص التي تتطلب التأويل.

أعمال سيغموند فرويد الأساسية:

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated from the German Under the General Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud,

(*) علم النفس الذي يهدف إلى إكمال حقائق السيكولوجيا ونواميسها المبنية على الملاحظة والاختبار بالتأمل في العلاقة بين العمليات العقلية والعمليات الجسمانية، أو في مكانة العقل في الكون.

Assisted by Alix Strachey, and Alan Tyson. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1962-1975.
Vol. 1: *Project for a Scientific Psychology.*
Vol. 2: *Studies on Hysteria.* by Joseph Breuer and Sigmund Freud.
Vol. 4: *The Interpretation of Dreams.*
Vol. 9: *Totem and Taboo.*
Vol. 18: *Beyond the Pleasure Principle.*
Vol. 19: «The Economic Problem of Masochism.»

قراءات إضافية :

Brennan, Teresa. *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity.* London; New York: Routledge, 1992.
Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Time.* New York: Anchor-Doubleday, 1989.
Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud.* New York: Basic Books, 1953-1957. 3 vols.
Laplanche, Jean. *Life and Death in Psychoanalysis.* Translated with an Introd. by Jeffrey Mehlman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
Weber, Samuel. *The Legend of Freud.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

مارسيل موس Marcel Mauss

من الصعب أن أقلل من القيمة والأهمية الفكرية لمارسيل موس بالنسبة إلى جيلين من المفكرين الفرنسيين على الأقل، ابتداءً من باتاي (Bataille) ودوميزيل (Dumezil) وليفي ستراوس (Levi-Strauss). كان لموس أهمية بوصفه مرجعية أساسية لجيل جديد يشمل بورديو (Bourdieu) وبودريار (Baudrillard) ودريدا (Derrida) وفوكو. وبينما شغلت نظرية موس حول «الهبة وطبيعة التبادل في المجتمعات القديمة» عدداً من المفكرين البنيويين مثل ليفي ـ ستراوس، فإن إسهام الآخرين مثل بورديو وفوكو له صلة أكثر بتفكير موس بخصوص تقنيات الجسم. لقد أبدى موس ملاحظاته حول مفهوم الهابتوس(*) (Habitus) من قبل أن يتناوله بورديو، وفكرة فوكو عن «تكنولوجيا الجسم» يمكن اشتقاقها بسهولة من رأي موس القائل بأن التقنيات الجسمانية هي عبارة عن «تقنية من دون أداة» ـ فالمصطلح الفرنسي «تكنيك» يعني أيضاً «تكنولوجيا» وليس مجرد الجانب الفني ـ التقني، فتقنية الجسم هي أيضاً تكنولوجيا إلى المدى الذي يمكن فيه نقلها عبر عدد من مجالات النشاط، ولأنه، لتحقيق ذلك تجب وضعنتها (أو توضيعها) (Objectified) ولو جزئياً (أي أن تتخذ شكلاً أو صورة).

ولد موس عام 1872م في إبينال وتوفي عام 1950م في باريس، وهو ابن أخت إميل دوركهايم وأحد طلابه، وقد نشأ، كخاله، في محيط يهودي محافظ. في عام 1895م كان ترتيبه الثالث في امتحان الكفاءة التعليمية في الفلسفة، بعد ذلك درس اليونانية واللاتينية والعبرية والفارسية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا[1].

(*) وهو ليس العادة بالضبط بل لعله الطباع أو الجِبِلّة.

(1) هذه التفاصيل عن حياة موس مستمدة من: Anthony Richard Gringeri, "*Twilight of the Sun*=

بحلول عام 1902م أصبح موس مساعد أستاذ في المدرسة المذكورة، في القسم الخامس، حيث درّس «تاريخ ديانات الشعوب غير المتمدنة». عند اندلاع الحرب العالمية الأولى تطوع موس للخدمة وعمل مترجماً في الجيش البريطاني ونال وسامين للشجاعة وصليبين عسكريين. وقد منحته خبرته في الجيش الفرصة لدراسة التقنيات الجسمية المختلفة التي لاحظها لدى الجنود البريطانيين والأستراليين والفرنسيين. لاحقاً، في كتاباته عن تقنيات الجسم سيبدي موس ملاحظته عن قدرة الجنود الأستراليين على الجلوس القُرْفُصاء بشكل معين أثناء فترات الاستراحة. في حين أنه هو، بوصفه فرنسياً كان عليه أن يبقى منتصباً، لأنه مثل كثيرين من الأوروبيين كانت تنقصه هذه القابلية. وخلافاً لخاله، كان موس يميل إلى البوهيمية ولديه تطلعات اشتراكية؛ كان يجمع الأشياء الجميلة الغريبة، ويدعم عمل دوبوسي وبيكاسو، وكان دائماً منفتحاً لتقبل الطرق الجديدة لفهم الأشكال الاجتماعية والثقافية. في عام 1925م أنشأ موس المعهد الإثنولوجي، وفي عام 1930م تم انتخابه للعمل في «الكلية الفرنسية» إلى أن تقاعد في عام 1940م.

في عام 1899م نشر موس بالتعاون مع هنري هوبير كتاباً عنوانه **التضحية: طبيعتها ووظيفتها**. إلا أن شهرة موس وتأثيره جاءا في الغالب من خلال المقالات التي نشرها في المجلة الدورية في علم الاجتماع العائدة لخاله دوركهايم **الحوليات السوسيولوجية**، لا من كتابته لرسالة في حقل ضيق من حقول المعرفة. كما كان أيضاً أستاذاً موقراً للغاية ويستحوذ على اهتمام طلابه. واستناداً إلى جورج دوميزيل، كان موس نادراً ما يحضّر محاضرات مواده التدريسية، لكنه كان له تذوق لما هو عالمي، مدعماً بمعرفة واسعة لا تقبل التواني.

ما من شك أن مقدمة كلود ليفي ـ ستراوس الشهيرة لأعمال مارسيل موس[2] قد أسهمت في تعريف الناس بأعمال هذا المفكر، وأصبح أشهر كتبه

Kings: French Anthropology from Modernism to Post-Modernism, 1925-1950," (Ph. D. = Dissertation Unpublished, University of California, Berkeley, 1990).

(2) Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss," dans: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, quadrige; 58, introduction par Claude Lévy-Strauss, 8ème éd. (Paris: PUF, 1983), pp. 9-52.

وبالإنجليزية، انظر: Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Translated by Felicity Baker (London: Routlege and Kegan Paul, 1987).

ذلك المعنون **مقالة عن الهبة** (*Essai sur le don*)، الذي نشر لأول مرة عام 1923 ـ 1924م في أحد مجلدات **الحوليات السوسيولوجية** وترجم الى الإنجليزية تحت عنوان **الهدية** (*The Gift*). مع أنه بالإمكان التمييز بين الهبة والسلعة (التي هي أساس التبادل في الاقتصاد النقدي) حيث إنه من الناحية الظاهرية يبدو وكأن الهبة (أو الهدية) لا تستدعي المقابلة بالمثل، إلا أن موس يحاجج بأن الهبة تتضمن ثلاثة التزامات: العطاء والاستلام والمقابلة بالمثل. وهكذا، في ضوء الدراسات الإثنوغرافية لمجال واسع من المجتمعات ـ وعلى وجه الخصوص تلك الدراسات التي تصف عادات شعب الهنود الأمريكيين على الساحل الشمالي الغربي المطل على المحيط الهادئ واحتفالاتهم في فصل الشتاء وتبادل الهبات (Potlatch)، وكذلك وصف عشائر الكولا (Kula) في الساحل الباسيفيكي وعشائر الهاو (Hau) في نيوزيلندا ـ يبيّن موس أن الهبة أو الهدية هي أساس الحياة الاجتماعية ـ إذ إن هناك اشكالاً مهذبة ورفيعة ومتمايزة من السلوك يجري إظهارها في مناسبة تبادل الهبات، فالهبة إذاً ليست مجرد تبادل للسلع. إنها تنطوي على الشرف واستخدام محدد للوقت؛ إنها آلية تمس جميع نواحي الحياة وتضمن تبادل الناس (النساء) بالإضافة إلى تداول السلع. وهكذا يمكن أن نرى التبادل في الزواج والمهرجانات والطقوس الرسمية والخدمة العسكرية والرقصات والأعياد والمعارض وما شابه. حتى عندما يقتصر التبادل على أشياء من نوع معين، علينا أن نتذكر أن الأشياء ليست مجرد تلك الجمادات الميتة كما هو مفروض في المجتمعات الرأسمالية المتمايزة للغاية، لا بل إن الأشياء تملك «روحاً» وروحانية بحيث إن الشيء ليس مجرد موضوع من تلك الجمادات. وعلى العكس من ذلك، فكما أن للبشر روحانية ـ تسمى في الغالب «مانا» (Mana) ـ تحيط بهم، إلا أنهم أيضاً أشياء ويمكن بالتالي أن يكونوا جزءاً من نظام التبادل.

بدلاً من تراكم الثروة لغرض جمعها وزيادتها، وهو ما يميز المجتمعات الرأسمالية، نجد أن مجتمعات الهبة تتميز بالإنفاق ـ العطاء ـ وإحراز المكانة المرموقة والهيبة. إن جوهر الاحتفال الشتوي (البوتلاتش) في أمريكا الشمالية هو الالتزام بالعطاء، فالمكانة المرموقة والهيبة والشرف هي أمور يكتسبها ويتمتع بها ويحافظ عليها ذلك الشخص الذي يتمكن من الإنفاق إلى أبعد الحدود واضعاً بالتالي المستلم للهبة في ربقة الالتزام بمضاهاة ذلك الكرم المفرط الذي أظهره صاحب الهبة. ويبقى الأمر كذلك طالما لم يتحول الاحتفال إلى ساحة عربدة

وانفلات للتدمير، أي محض إنفاق وإسراف من دون مقابل. لكن على العموم، عندما تعطى الهبات يجب أن يؤخذ مقابلها مع زيادة، وهذا مما يرفع أسهم عملية التبادل.

أما بالنسبة إلى طبيعة الأشياء التي يجري تبادلها في نظام الهبة، فمن الخطأ الظن أنها مقتصرة على السلع المادية. في الواقع هناك نقطة رئيسية يشير اليها موس مؤادها أن كل شيء تقريباً يمكن أن يدخل ضمن هذا النظام ـ الخدمات والاحتفالات والرقصات والخدمات الجنسية. . .الخ. كما أن رفض الفرد أو المجموعة التقيّد بالالتزامات التي يفرضها نظام الهبة يؤدي إلى المجازفة بخطر نشوب الحرب.

وبينما لا يتشكل المجتمع الرأسمالي وفق الالتزامات الاجتماعية العامة المرتبطة بالهبة إلا أنه من المعقول القول، كما يرى موس في ضوء الإثبات التاريخي، أن أنظمة القانون والاقتصاد الغربية قد انبثقت أصلاً من مؤسسات شبيهة بتلك المجتمعات التي تسودها تقاليد الهبة. إذاً في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، قد تطور سلوك لا شخصي يهتم بحسابات الربح والخسارة المادية بحيث نشأت فكرة التعادل النقدي، وقامت باقتلاع الالتزام الأخلاقي والتنافس من أجل المكانة المرموقة والهيبة، أي تلك الأمور المتأصلة في الهبة. وبدلاً من أن يغزو نشاطات الحياة بأسرها، نجد أن تطور القانون والاقتصاد النقدي قد سمح للتبادل باتخاذ طابع شكلي (صوري) والاقتصار على الميدان العام من خلال الفصل بين المجال العام والمجال الخاص.

ويختم موس دراسته بتلخيص عدد من النقاط الرئيسية. أولاً، يلاحظ أن الهبة لا تزال تتخلل مجتمعاتنا، ولكن بشكل مختزل، فالمناسبات الدينية الخاصة والأعراس وأعياد الميلاد ما زال بإمكانها توليد وضع ملموس لتقديم الهدايا والإحساس بأنه على المرء أن يعامل بالمثل مع إعطاء زيادة، أي «علينا أن نعطي في المقابل أكثر مما حصلنا عليه»[3]. وعدم القدرة على المقابلة بالمثل قد تترك المتلقي للهدية في موقف يجعله يشعر بالنقص تجاه صاحب الهدية. ولكن يبقى السؤال مفتوحاً حول ما إذا كان علينا النظر إلى معنى البر والإحسان والإنعاش

(3) Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Trans. W. D. Halls (London: Routledge, 1990), p. 65.

الاجتماعي على هذا النحو. ومع أنه قد يكون هناك عنصر من المقابلة بالمثل والكبرياء، لكن الإحسان يظل مدعوماً بدافع نفعي لا نجده في تبادل الهبات. غير أن تلك المجتمعات التي تقوم بنيتها الاجتماعية كلياً على الهبة أو الهدية ليس فيها مجال لا يخضع للتبادل. حتى البشر هم أيضاً جزء من نظام التبادل هذا، فهذه فكرة عن التبادل ينبغي أن تظل منفصلة بوضوح عن الدوافع النفعية. الهبة هي غاية في حد ذاتها، وهي أكثر بكثير من التبادلات الاقتصادية في ما يسمى بالمجتمعات شديدة التمايز والتي تحمل فصلاً واضحاً بين العام والخاص، فمع أن تقديم الهبة له علاقة بـال «مانا» العائدة للشخص، أو تلك الصفة اللامعرّفة المتعلقة بالمكانة المرموقة موضع الاهتمام، إلا أن ذلك لا ينفصل عن فعل العطاء نفسه (والاستلام أيضاً)، «فالعطاء معناه إظهار التفوق لدى المعطي»[4]. ولأن الهبة تبث الحياة في البنية الاجتماعية وتلامس كل جانب من جوانب الحياة، فإنها تعد مثالاً لما يسميه موس «حقيقة اجتماعية كلية». ومع أنه يحدث على مستوى فردي أو جماعي، إلا أن تبادل الهبات أو الهدايا هو حقيقة اجتماعية من دون منازع. إن حظوظ الأفراد والجماعة ترتبط بشكل متشابك مع حظوظ المجتمع ككل. ولكي يتسنى لنا أن نفهم مضامين وأهمية فعل إعطاء الهبة الفردي، فمن الضروري أن نفهم طبيعة البنية الاجتماعية بأكملها. إن البنية الثلاثية للهبة بحد ذاتها والتي تستدعي العطاء والاستلام والمقابلة بالمثل تستثير بوضوح فكرة الحقيقة الاجتماعية الكلية.

إن فكرة الـ «مانا»، والمرتبطة بصفة المكانة المرموقة غير المعرّفة في نظام الهبة، قد جرت مناقشتها في مقالة موس السابقة عن السحر[5]. يشير موس في هذه المقالة إلى أن الـ «مانا» هي واحدة من المفاهيم الإشكالية التي ظن علم الإناسة (Anthropology) أنه قد تخلص منها، فالـ «مانا» مصطلح غامض ومبهم ويستحيل تحديده بدقة، فهنالك في الواقع، كما يعقّب موس، عدد لا متناهٍ من «المانـاوات»[6]. إن الـ «مانا» ليست مجرد قوة، أو كائن، بل هي أيضاً « فعل

(4) المصدر نفسه، ص 74.

(5) Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie," dans: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pp. 1-141.

وانظر أيضاً الترجمة الإنجليزية: Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, Translated from the French by Robert Brain (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1972).

(6) المصدر نفسه، ص 104، والترجمة الإنجليزية، ص 111.

وصفة وحالة». إن هذه الكلمة في آن واحد تكون «اسماً ونعتاً وفعلاً»[7]. كما لا يمكن للـ «مانا» أن تكون موضوعاً للتجربة، لأنها تمتص كل التجربة وتستوعبها. وبهذا تكون في مرتبة «المقدس» نفسها. بالنسبة إلى موس هذا يعني أن الـ «مانا» لديها روحانية تعادل الفكر الجماعي، الذي يعادل بدوره المجتمع كما هو.

أما بالنسبة إلى السحر، فهو أمر غير مُنْتَظَم ويميل نحو ما هو محظور من قبل المجتمع. السحر هو فعل خاص وسري وانفرادي، كما أنه معزول وغامض وعابر ومبعثر. إنه يضم الجانب اللااجتماعي من العالم الاجتماعي، كما أنه في نفس الوقت تهديد للاجتماعي وهو أيضاً الحد الذي يعطيه معنى. والسحرة يمكن أن يكونوا نساء أو أطفالاً أو غرباء ـ أو أي كائن «لا مهنة له».

وهكذا، فإن الـ «مانا» والسحر يثيران قضية الطبيعة الدقيقة أو المحددة للرابطة الاجتماعية. بالنسبة إلى ليفي ـ ستراوس، حقيقة أنه من الصعب تعريف الـ «مانا» تشير إلى أنها أساساً غير قابلة للتعريف، أو بعبارة أخرى، لأن الـ « مانا «تستطيع أن تأخذ معاني متعددة فهي «دالة عائمة» ـ (Floating Signifier) ـ أي بمثابة «س» غير محدَّدة ـ تماثل المقطع الصوتي «صفر» الذي كشف عنه علماء اللغة البنيويون. إن هذا المقطع الصوتي لا معنى له بحد ذاته، ولكنه يمكن أن يتخذ معاني متنوعة، اعتمادا على السياق وعلاقته التفاضلية (Differential Relation) مع مصطلحات أخرى. وهذا يتضمن أن الـ «مانا» يمكن تأويلها فقط بطريقة متزامنة (Synchronically)، في لحظة معطاة (في الحاضر)، بدلاً من أن يكون تأويلها على نحو تطوري حيث يُستقى المعنى من الماضي ـ أي بطريقة التعاقب الزمني (Diachronically). إن المساواة بين الـ «مانا» و«الدالة العائمة» كانت طريقة ليفي ستراوس في التصريح بانتماء موس للبنيوية (في ذلك الوقت الذي كتب فيه مقالته المشهورة عن موس عام 1950).

هناك عدد من النتائج الإضافية تلزم عن التأويل البنيوي للـ «مانا» والهبة، فمثلاً يمكن إلقاء الضوء على طبيعة ذلك الجانب الاجتماعي الذي تستثيره الـ «مانا» و«الهبة» كحقيقة اجتماعية كلية إذا فهمنا الاجتماعي بأنه مماثل على وجه الشبه (Analogous) لبنية اللغة. بهذه الطريقة لا يتم الكشف مباشرة عن الاجتماعي عند تقديم الحقائق الاجتماعية، وذلك بنفس الطريقة التي لا يتم فيها الكشف

(7) المصدر نفسه، ص 101، والترجمة الإنجليزية، ص 108.

مباشرة عن قواعد اللغة الطبيعية بالنسبة إلى المتحدث الأصلي بتلك اللغة. وعلى غرار ذلك، يجادل ليفي ـ ستراوس بأن حقيقة التبادل لا تكون حاضرة بشكل مباشر عند الملاحظة التجريبية التي لا تزودنا إلا بثلاثة التزامات : العطاء، الاستلام، المقابلة بالمثل. إن فكرة التبادل تشرح العلاقة بين العناصر الثلاثة، لكنها لا توجد بشفافية في الحقائق، بل يجب أن يتم بناؤها من تلك الحقائق.

في دراسة أخرى مهمة، يبرز بشكل أكبر توجّه موس التاريخي والسياقي (Contextual) نحو الظواهر الاجتماعية، ففي مناقشته «لتقنيات الجسم»(8) يستدعي فكرة الهابتوس(9) كي يلقي الضوء على الكيفية التي تكون فيها النشاطات الجسمية محددة بالنسبة إلى ثقافة أو مجتمع معين. لا بد من توفر عنصرين كي يكون هناك تقنية جسمية : الأول، يجب أن تكون التقنية فعالة وكفوءة وقادرة على إحداث النتيجة المنشودة؛ الثاني، يجب أن تكون مكتوبة ضمن تقاليد تجعل نقلها ممكناً. باختصار، التقنية هي شيء يمكن نقله. بالنسبة إلى موس، التقنيات الجسمية ليست تلقائية، ولا هي مجرد تشريحية أو فيزيولوجية. ولتوضيح إلى أي درجة يمكن للفعل الطبيعي المفترض أن يكون في الواقع نتيجة للتقنية، يروي لنا موس كيف علّم طفلاً مصاباً بالزكام أن يبصق.

لكل تقنية جسمية شكل. ويجادل موس أن خطأ السابقين هو ظنهم بأنه لا توجد تقنية إلا إذا وجدت أداة، فالتقنيات الجسمية هي بالفعل مثل تكنولوجيا من دون أداة. إن إطار التقنية يسمح للمرء بأن يبين أهمية الأفعال الصغيرة الكثيرة التي يقوم بها كل فرد في كل يوم من أيام حياته. إن التقنية تجمع كل هذه الأمثلة المفروغ منها ضمن إطار توضيحي واحد بحيث لا تعود تبدو اعتباطية أو نتيجة الصدفة المحضة. بالنسبة إلى مفهوم ميشال فوكو عن «تقنيات الذات»، يبدو أنه بكل وضوح قد تنبأت به استبصارات موس في هذا الميدان. وتستبين لنا أهمية موس في ما يتعلق بالفهم المعاصر لعدد من الممارسات عندما نتذكر بأنه يميز

---

(8) Marcel Mauss, "Les Techniques du corps," dans: Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pp. 326-386.

وانظر أيضاً الترجمة الإنجليزية:

Marcel Mauss, "Techniques of the Body," Trans. Ben Brewster, *Economy and Society*, vol. 2, no. 1 (1973), pp. 70-88.

(9) المصدر نفسه، ص 368-369، والترجمة الإنجليزية، ص 73.

بين فئات محددة للسلوك وبين تقنيات الجسم ـ مما يسمى أفعال آلية (ميكانيكية) من النوع الفيزياوي ـ الكيمياوي. وهذه أيضاً أفعال تقليدية وفعالة في مجال الدين، وأفعال رمزية، وأفعال قضائية، وأفعال تتعلق بالحياة الجماعية، وأفعال أخلاقية. بعبارة أخرى، إنها أفعال بالنسبة إلى موس لا يمكن اختزالها إلى حدث فيزياوي مادي صرف.

غير أن الفكر المعاصر (انظر فوكو، بورديو، ألتوسير) قد شكك في هذا التعارض بين ما يفترض كونه فعلاً رمزياً واعياً بذاته، وبين التقنية الجسمية. في الواقع، لو تابعنا وصف باسكال لكيفية حيازة الإيمان ـ «اركع إلى الأرض، وحرك شفتيك بالدعاء والصلاة، عندها ستصبح مؤمناً»[10]- يمكن الزعم بأن أكثر الأفعال رمزية تجده مرتبطاً بشكل متشابك بتقنية جسمية ـ حتى إلى درجة أن التقنية تبدو سابقة للمعنى الرمزي. كأنما أراد موس أن يؤكد أنه هو نفسه يشك في صلاحية إبقاء الجانب الرمزي منفصلاً عن المادي، لذا تجده يختتم تأملاته حول التقنيات الجسمية قائلاً: « أنا أعتقد بالضبط أنه في أعماق جميع حالاتنا الصوفية هناك تقنيات جسمية لم تُدرس بعد، غير أنه قد تمت دراستها بشكل كامل في الصين والهند، حتى في حقبات زمنية بعيدة جداً ... أعتقد أن هناك بالضرورة وسائل بيولوجية للدخول في تواصل مع الله»[11].

دعونا نكرر القول إذاً، أنه في الغالب لم يتم تقدير موس كما يجب باعتباره مصدراً لهذه الناحية في الفكر المعاصر التي تتعلق بالجسم.

أخيراً، يجدر بنا أن نشير مع ليفي ـ ستراوس بأن موس (حتى أكثر من دوركهايم) بيّن بأن الفردية، مع أنها لا يمكن اختزالها إلى الاجتماعي، لكنها دوماً تمتلك تعبيراً اجتماعياً. وباختصار، بما أن الحقائق الاجتماعية لا تظهر إلا في الأفراد، فإن المجتمع كائن في الفرد بقدر ما أن الفرد كائن في المجتمع (أو حتى أكثر). في الواقع، إن الجدل المضني حول ما إذا كان الفرد سابق على المجتمع أم المجتمع سابق على الفرد، يصل إلى نهايته مع مارسيل موس. بقي على أولئك الذين جاءوا بعده أن يقرّوا بذلك.

---

(10) مقتبسة عن لويس ألتوسير في كتابه: Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated from the French by Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), p. 158.

(11) Mauss, "Les Techniques du corps," dans: Mauss: *Sociologie et anthropologie*, p. 386, and "Techniques of the Body".

أعمال مارسيل موس الأساسية:

Mauss, Marcel. *A General Theory of Magic*. Translated from the French by Robert Brain. London; Boston: Routledge and K. Paul, 1972.

———. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. W. D. Halls. London: Routledge, 1990.

———. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Trans. W. D. Halls. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

———. *Sociologie et anthropologie*. Introduction par Claude Lévy-Strauss. 8ème éd. Paris: PUF, 1983. (Quadrige; 58)

———. «Techniques of the Body.» Trans. Ben Brewster. *Economy and Society*: vol. 2, no. 1, 1973.

قراءات إضافية:

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Translated from the French by Ben Brewster. London: New Left Books, 1971.

Bloor, David. «Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge.» *Studies in the History and Philosophy of Science*: vol. 13, no. 4, 1982.

Carrier, James. «Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange.» *Sociological Forum*: vol. 6, no. 1, Mars 1991.

Carrithers, Michael, Steven Collins and Steven Lukes (eds.). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985.

Gane, Mike (ed.). *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London; New York: Routledge, 1992.

Gringeri, Anthony Richard. «Twilight of the Sun Kings: French Anthropology from Modernism to Post-Modernism, 1925-1950.» (Ph. D. Dissertation Unpublished, University of California, Berkeley, 1990).

Lévi-Strauss, Claude. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Translated by Felicity Baker. London: Routlege and Kegan Paul, 1987.

Ritter, Henning. «The Ethnological Revolution: on Marcel.» Trans. John Burns. *Comparative Civilizations Review*: vol. 22, Fall 1990.

موريس مرلو ـ بونتي Maurice Merleau-Ponty

مع أن موريس مرلو ـ بونتي ربما ظل «فيلسوف الوعي» الفرنسي، إلا أنه نأى بنفسه تدريجياً عن ظواهرية جان بول سارتر، وربما حتى عن هوسرل. بالتحديد، أدخل مرلو ـ بونتي سوسور في تأملاته وتعاليمه عن اللغة في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. خلال الخمسينيات كان أيضاً واعياً تماماً لتأثير سوسور على عمل ليفي ـ ستراوس وشكّل تحالفاً وثيقاً مع هذا الأخير الذي أصبح في النهاية زميله في «الكلية الفرنسية».

ولد مرلو ـ بونتي عام 1908م، قتل أبوه في الحرب العالمية الأولى (كما حدث لوالد رولان بارت). درس في كلية «جانسون دوساي» وكلية «لوي لو غراند». في عام 1930م حصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة من «دار المعلمين العليا». وككثير من المفكرين من جيله حضر محاضرات كوجيف (Kojeve) عن هيغل. ارتبط لفترة قصيرة مع المجلة **الكاثوليكية** (*Esprit*). وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، خدم مرلو ـ بونتي في فرقة المشاة وقام الألمان بتعذيبه. خلال الاحتلال الألماني لفرنسا، ارتبط بمجموعة مقاومة مستقلة (ولكنها كانت سيئة الحظ) اسمها «الاشتراكية والحرية»، وهي نفس المجموعة التي كان سارتر مرتبطاً بها أيضاً. في عام 1945م، نُشر له كتابه الرئيسي المعنون **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**. عام 1949م تم تعيينه في منصب أستاذ علم نفس الأطفال في جامعة السوربون. وفي عام 1952م، كان أصغر مرشح يتم انتخابه لكرسي الأستاذية في الفلسفة في كوليج دو فرانس (Collège de France)، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته المفاجئة في أيار/ مايو من عام 1961م.

من عام 1945م وحتى 1952م كان مرلو ـ بونتي صديقاً حميماً لجان بول

سارتر ومشاركاً له في العمل، كما كان أحد المحررين المؤسسين لمجلة **الأزمنة الحديثة** (*Les Temps modernes*). لكن عام 1952م كان العام الذي شهد خيبة أمل مرلو - بونتي في الحرب الكورية والسياسة السارترية، ولذا استقال من مجلس تحرير المجلة التي آلت إلى سارتر. إن جوهر اختلافاته مع سارتر قد احتواه كتابه **مغامرات الجدل** (*Adventures of The Dialectic*) الذي نشر عام 1955م. هنا يقوم مرلو - بونتي (رفيق سارتر في السلاح سابقاً) بتطوير تحليل مسهب لعلاقة سارتر بالشيوعية، وفي الوقت نفسه يتساءل: لماذا تعطى العلاقة بين الذات والموضوع تلك المكانة المميزة في نسخة سارتر عن الظواهرية؟ وكما يوضح فنسان ديكومب (Vincent Decombes)، من دون «عالم مشترك» أو «عالم بيني» (Interworld)، فإن ثنائية الذات - الموضوع تؤدي إلى موقف «توحد الأنا» (Solipsism) لو كان التقسيم الثنائي الذات - الموضوع صحيحاً، فإن المعنى كله سيصدر عن البشر، وكل المعنى الذي هو من أجل ذاتي سيصدر عن ذاتي»[1].

من عام 1952م فصاعداً بدأ مرلو - بونتي بتطوير مفهوم عن النشاط السياسي متخلصاً من غزل سارتر الساذج مع الشيوعية المتشددة. والأهم من ذلك هو أن مرلو - بونتي بدأ بوضع الخطوط العريضة لمسار فلسفي يؤكد أهمية التجربة المعاشة في فهم طبيعة اللغة والإدراك الحسي والجسم. لذا فإن تقديم ملخص للنواحي الرئيسية للصلة بين الإدراك الحسي والفكر كما وردت في كتابه **فنومينولوجيا الإدراك الحسي** سيكون مفيداً لتوضيح هذا الأمر هنا.

في مقدمة كتابه المذكور أعلاه، يؤكد مرلو - بونتي تأثير هوسرل على فلسفته الخاصة. ويشدّد مثله، على أهمية الاختزال الظواهري (Phenomenological Reduction) والتوقف[*] (Epoché) (الامتناع، ويسمى أيضاً «الوضع بين قوسين» (Bracketting) و«الانفصال» (Disconnection)) الذي جرى إدخاله كي يفسح المجال للوصول إلى الماهيات (Essences). هذه الأخيرة يجب أن تفهم لا على

(1) Vincent Descombes, Modern French Philosophy, Trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 72.

(*) Epoché: التوقف، أصلها في المصطلح اليوناني الذي يصف اللحظة النظرية حيث يتوقف أو يُعلّق كل تفكير أو اعتقاد بوجود عالم حقيقي وبالتالي كل عمل أو فعل في هذا العالم. استخدم أرسطو المصطلح وجعله يؤدي دوراً مضمَراً في التفكير المشكّك، وكذلك في الشك المنهجي عند ديكارت، وطوّر هوسيرل استخدامه بالمعنى الفنومينولوجي.

أنها الماهيات المتسامية (الترنسندنتالية) الواردة في الحقول العلمية المتوفرة، ولا على أنها المعرفة المجردة العامة التي يمكن للفرد أن يكوّنها عن العالم (مثل فكرة الزمان والمكان). بل إن التوقف الظواهري يمنح إمكانية الوصول إلى الماهيات الكامنة في صلب وعينا (Immanent) «للتجربة المعاشة». والتوقف هو انفصال عن العالم الطبيعي بكل ما فيه من موضوعية. لكن هوسرل يسارع إلى القول بأن هذا التوقف ليس بأي حال من الأحوال، نفياً أو إنكاراً للعالم الطبيعي. في الواقع، إن العالم الطبيعي، وكل المعرفة التي تزودنا بها العلوم التي تدرس جوانبه المختلفة، مقبول تماماً. غير أن وعي التجربة المعاشة ـ والوعي يكون دائماً وعياً بشيء ما (Consciousness of Something) يختلف جوهرياً عن قبول العالم كمعطى (Given)، أو المعرفة العلمية. وبكلمات هوسرل: «نحن نثبت نظرنا على دائرة الوعي وندرس ما نجده قائماً فيه ... فالوعي بحد ذاته له وجود خاص به وهو بطبيعته المتفردة المطلقة يبقى غير متأثر بالانفصال الظواهري»[(2)].

وهكذا فإن دراسة ماهية الأشياء في الوعي تفتح مجال «علم الظواهرية»[(3)].

إن نقطة انطلاق مرلو ـ بونتي هي « التوقف» عند هوسرل. ولكن بالنسبة له إن الهدف هو ليس البقاء مع بنية فلسفة الشك عند ديكارت، كما يفعل هوسرل عند تقديمه شرحاً للظواهرية، لا بل الوصول إلى قلب التجربة المتجسدة (Embodied Experience)، وهذا هو الإدراك الحسي. وحين يضع مرلو ـ بونتي نفسه مباشرة في وجه تجريد وفراغ الكوجيتو الديكارتي ـ «أنا أفكر إذاً أنا موجود» ـ فهو يبيّن أن «كونك جسماً هو كونك مرتبطاً بعالم معين»، ويضيف «أن جسمنا ليس **في** المكان بالمقام الأول: بل هو **من** المكان»[(4)]. وبالتالي فإن جسمنا دائماً موجود أصلاً في العالم، إذاً، لا يوجد جسم في حد ذاته (In-itself): جسم من الممكن إحالته إلى موضوع وإعطاؤه وضع الكلية. وهكذا فالإدراك الحسي هو

(2) Edmund Husserl, *Ideas*; *General Introduction to Pure Phenomenology*, Translated by W. R. Boyce Gibson (New York: Collier Books, 1962), p. 102.

التأكيد يعود إلى هوسرل.

(3) المصدر نفسه.

(4) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans. Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), p. 148.

التأكيد يعود إلى مرلو ـ بونتي.

دائماً إدراك حسي مجسّد، ويكون هو ما هو فقط في داخل سياق معين أو موقف معين، فالإدراك الحسي في حد ذاته لا يوجد.

وفي شرحه لمساره الفلسفي[5] يؤكد مرلو ـ بونتي أوّلية التجربة المعاشة بقوله إن العقل الذي يدرك حسياً هو عقل متجسد[6] (Incarnate). أضف إلى ذلك، أن الإدراك الحسي ليس مجرد نتيجة تأثير (Impact) العالم الخارجي على الجسم. إذ إنه حتى لو كان الجسم متميزاً عن العالم الذي يسكن فيه، إلا أنه ليس منفصلاً عنه. في الواقع إن التداخل بين الكائن العضوي المدرِك حسياً ومحيطه هو بَحد ذاته ما يكوّن أساس الإدراك الحسي. وهذا يعني أنه لا يوجد إدراك حسي بشكل عام ـ أي فكرة مجردة كلية ـ بل هناك فقط إدراك حسي كما هو معاش في العالم. إنه بالضبط الطبيعة «المعاشة» للإدراك الحسي والجسم هي التي تجعل البحث الظواهري قابلاً للحياة أو قادراً على البقاء (Viable) وضرورياً. ونتيجة للطبيعة المتجسدة للإدراك الحسي، فإن الذات المدرِكة حسياً في تغير دائم، وتمر على الدوام في عملية ولادة من جديد. أما الوعي نفسه فليست علاقته بالعالم مثل علاقة المفكر بسلسلة من الأشياء. وبالتالي لا توجد ذات (Subject) (أو فاعل) بشكل عام، أي ذات مستقلة تماماً ومنفصلة عن موضوعاتها، كما حاجج ديكارت. بل إن الوعي يدرك حسياً، وبالتالي فإن يقينية الأفكار تعتمد على يقينية الإدراك الحسي. وتظل هذه اليقينية محتاجة دائماً إلى التثبيت والتأكيد بواسطة البحث الظواهري، وبالنسبة إلى الفيلسوف الظواهري لا توجد يقينيات مثالية أو كلية على مستوى الأفكار. وهكذا، فإن الكوجيتو الديكارتي هو ما تعارضه ظواهرية مرلو ـ بونتي أكثر من أي شيء آخر. وتلخيصاً لما تقدم نقول: «أنا أدرك» لا تعادل «أنا أفكر»، كما لا يمكن تعميمها. إن الحالة التجسيدية للذات المدرِكة حسياً تفتح الطريق أمام وصف ظواهري للحاضر الحي

---

(5) موريس مرلو ـ بونتي، «كتاب غير منشور لموريس مرلو ـ بونتي: نشرة تمهيدية لعمله»، ترجمة آلين ب. دالري وردت في كتاب: Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Edited with an Introd. by James M. Edie (Evanston: Northwestern University Press, 1964), pp. 3-11.

الطبعة الثامنة، كتاب ورقيّ الغلاف، 1989.

(6) المصدر نفسه، ص 3.

(Living Present). وضمن مثل هذا الوصف ـ أي ضمن التوقف الظواهري ـ فإن الشيء المدرَك حسياً يعادل ما يقال عنه. وفي هذا يفصّل مرلو ـ بونتي قائلاً:

«إن الشيء المدرَك حسياً ليس وحدة مثالية في حوزة العقل، كما هي حال الفكرة الهندسية مثلاً، بل هو عبارة عن كلية مفتوحة أمام أفق يشمل عدداً غير محدَّد من الرؤى المنظورية (Perspectival Views) التي تمتزج في ما بينها وفق أسلوب معطى، وتحدد الموضوع قيد البحث»[7].

إذا سلمنا بأن حالة الإدراك الحسي هي حالة تجسيدية، فما هو السبب الحقيقي من وراء الوصف الظواهري وكذلك التأمل الظواهري؟ جواب مرلو ـ بونتي هو أنه إذا ما تُرك الإدراك الحسي وحده «فإنه ينسى نفسه ويجهل إنجازاته الخاصة»[8]. لكن القضية ليست، كما يبدو لمرلو ـ بونتي، أننا نخاطر بالرجوع إلى لحظة غير تأملية سابقة على الفلسفة، بل هي أنه قد تم وضع تمييز واضح تماماً لا لبس فيه بين الإدراك الحسي للذات المتجسدة المدرِكة حسياً وبين فلسفة الإدراك الحسي، وكأنما بعد كل ذلك يجد الإنسان نفسه مضطراً أن يقبل على الأقل نسخة ما من الكوجيتو الكلية «أنا أفكر»، تماماً في تلك المرحلة التي بدا لنا فيها بأن أوّلية «أنا أدرك» وأسبقيتها قد وجّهت ضربة قاضية حقا للكوجيتو. وربما تكون هذه هي المشكلة النموذجية المستعصية التي تواجهها فلسفة الوعي الراغبة في المحافظة على حضورها الذاتي (المتضمن في «أنا أفكر»)، بينما في الوقت نفسه تشرع في وصف المستوى المتغاير الخواص للذات المتجسدة. وهكذا، ضمن إطاره الظواهري قد أبدى لنا مرلو ـ بونتي صدعاً جوهرياً بين الوعي «والتجربة المعاشة»، وهو صدع يجب أن يظل مكبوتاً.

لو كانت هذه نهاية القصة لما بقيت لفيلسوف الإدراك الحسي أي أهمية بالنسبة إلى جيل ما بعد الحرب الذي نشأ على صعوبات فلسفات الوعي وإشكالياتها، مثلما أن أساتذة مرلو ـ بونتي مثلاً برنشفيغ (Brunschvicg) لم

---

(7) Merleau-Ponty, "The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences," in: *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, p. 16.

(8) المصدر نفسه، ص 19.

يعودوا يثيرون اهتماماً. إلا أن اللغة، ومحاولة مرلو ـ بونتي في جعلها مركزية بالنسبة إلى اهتماماته الفلسفية المتأخرة من خلال تصدّر قراءته لسوسور، قد ألهمت بواكير البنيوية. على سبيل المثال، فإن ألجيرداس ـ جوليان غريماس (Algirdas-Julien Greimas) أحد الذين حضروا محاضرة مرلو ـ بونتي الأولى في «كوليج دو فرانس» عام 1952م، خرج منها بانطباع أن سوسور، وليس ماركس، هو الذي يمسك بمفتاح الولوج إلى فلسفة تاريخ حقيقية[9].

مع أنه كثيرا ما يقال بأن مرلو ـ بونتي أخذ من نظرية سوسور في اللغة ما أراده كي يدعم فلسفته الظواهرية، إلا أنه ينبغي أن نشير إلى أنه قد سلط الضوء على مبدأين لسوسور أصبحا في ما بعد موضع تركيز للنظريات البنيوية في اللغة والسيميوطيقا (نظرية العلامات). أولهما، أن المعنى في اللغة ينشأ عن علاقة صوتية مميزة (Diacritical) بين العلامات، وثانيهما، أن دراسة اللغة دراسة ألسنية تعاقبية أو تطورية لا يمكنها أن تفسر طبيعة الاستخدام الحالي لها. يقول مرلو ـ بونتي في كتابه غير المكتمل **النثر في العالم**: «يبيّن سوسور بشكل مثير للإعجاب أنه لا يمكن لتاريخ الكلمة أو اللغة أن يحدد معناها الحاضر»[10]. إن ما يجده الفيلسوف الظواهري عند اللغوي البنيوي هو نظرية تبدو بأنها تؤكد علاقة الذات المعاشة بالعالم. ومرة أخرى يكتب مرلو ـ بونتي أن فكرة سوسور حول أوّلية البعد التزامني للغة(*) من أجل فهم طبيعتها «يحرر التاريخ من النزعة التاريخية (Historicism) ويجعل من الممكن قيام تصوّر جديد للعقل»[11]. إن النظر إلى اللغة في نقطة زمنية محددة، كما يحاجج مرلو ـ بونتي، هو النظر اليها وهي حية ومعمول بها، لا على أنها كيان مجرد كلّي يخضع لتطور تدريجي على مدى الزمن. إن اللغة هنا هي أساساً «الحاضر الحي» في الكلام، فالتكلم والتواصل واستخدام اللغة يعني جزئياً أن نصبح واعين لحقيقة أن هناك فقط حواضر حية متعاقبة. في الواقع، إن أي خطاب عن اللغة يجب أن يعي نفسه بأنه أداء للغة

---

(9) François Dosse, *Histoire du structuralisme*, textes à l'appui. Histoire contemporaine (Paris: La Découverte, 1991-1992), pp. 62-63.

(10) Maurice Merleau-Ponty, The Prose of the World = Prose du monde, Edited by Claude Lefort, Translated by John O'Neill (London: Heinemann Educational, 1974), p. 22.

(*) أي دراسة اللغة في نقطة زمنية واحدة من دون الرجوع إلى سوابق تاريخية.

(11) المصدر نفسه، ص 23.

(Enactment)، فالعالم اللغوي المضطلع بعمله هو الذي ينتهي إلى الإقرار بأن اللغة لا يمكن فهمها إلا من الداخل. بعبارة أخرى: لا يمكن اختزال اللغة وردها إلى تاريخ اللسانيات (علم اللغة)، كما أنه لا يمكن رد التاريخ إلى الخطاب التاريخي.

مع ذلك، فإن مرلو ـ بونتي في تجاوزه لنظرية سوسور حول اللغة باعتبارها نظاماً يفسر كيف يتم أداء الكلام [وهو ما يسمّى Langue أو اللسان]، ووقوفه إلى جانب نظرية الكلام (Parole) (الأداء بحد ذاته)، تجده لا يستطيع أن يبيّن كيف أن اللغة قد تمت صياغتها بوضوح على مستويين: مستوى العلامة الدالة (Signifier) الذي هو مستقل نسبياً عن مستوى المدلول (Signified). وبينما قام مرلو ـ بونتي ـ في تأكيده على «الحاضر الحي» ـ بالتركيز على المدلول (أداء المعنى)، نلاحظ أن علماء اللغة البنيويين ـ منذ وفاة مرلو ـ بونتي عام 1961م صاروا يعارضون تأكيد الفيلسوف الظواهري على الشفافية المتضمنة للمدلول[12]، غير أنهم أصبحوا منبهرين بغموض اللغة وعدم شفافيتها كنظام من الدالات (العلامات الدالة).

بالإضافة إلى ذلك، فإن الفيلسوف الظواهري في تركيزه بشكل حصري تقريباً على مستوى الكلام كتجسيد للغة غير قادر على تقديم تفسير مُرْضٍ حول كيفية الانتقال من عبارة «أنا أتكلم» الفردية إلى حقيقة أن شخصاً آخر يتكلم. إن الإدعاء السارتري المعتاد بأن «أنا أتكلم» يلزم عنها الإقرار بأن «نحن نتكلم» يفشل في أن يظهر لنا كيف أن «نحن» ـ بناء على هذه القراءة ـ ليست مجرد تكرار لقولنا «أنا»، بحيث إن «نحن» صارت مجموعة متجانسة من الـ «أنا» حسب هذه العملية. وهذه القضية هي مجرد قمة جبل الثلج الذي يعترض طريقنا. ذلك لأن الفلسفة الظواهرية (بما فيها أعمال مرلو ـ بونتي) تجد صعوبة كبيرة في التغلب على إشكالية «الآخر» ـ وأحد الأمثلة عليها هو مسألة «أنا أتكلم» الواردة أعلاه.

---

(12) مثلاً، يكتب مرلو ـ بونتي: «إن حديث صديق على الهاتف يأتي به إلينا، كما لو أنه كان حاضراً كلياً في تلك الطريقة من المكالمة والاستدعاء وكأنه يقول لنا إلى اللقاء»، انظر: Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Translated, with an Introduction by Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964), p. 43.

الطبعة الثامنة صدرت سنة 1987.

وبعد رفضها لنظرية اللاوعي (أو اللاشعور)، فإن الفلسفة الظواهرية تعامل كل شاهد أو مرجع ذاتي (Subjective Instance) (حتى لو كان مجسداً) على أنه وحدة حاضرة لذاتها. ثم تتوهم الظواهرية أنها قد حولت الوحدة إلى جمع، فتقوم بتكرار الواحد (أنا) حتى يصبح كثرة (نحن). وبالتالي فإن «نحن» هذه تصبح بدورها وحدة: أي وحدة المجموعة. وهكذا يتخلص الفيلسوف الظواهري من مسألة الآخر والتغاير عن طريق تحريك عصاه السحرية التي تجعل الأشياء متجانسة. ويمكن القول بأن الفضل يعود إلى مرلو - بونتي لأنه أظهر لنا في أعماله حدود الفلسفة الظواهرية، وذلك من خلال جرأته المبدعة.

أعمال موريس مرلو - بونتي الأساسية:

Merleau-Ponty, Maurice. *Adventures of the Dialectic*. Translated Joseph Bien. Evanston: Northwestern University Press, 1973. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *Consciousness and the Acquisition of Language*. Trans. Hugh J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1973. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *Humanism and Terror; an Essay on the Communist Problem = Humanisme et terreur*. Translated and with Notes, by John O'Neill. Boston: Beacon Press, 1969.

———. *In Praise of Philosophy*. Trans. John Wild and James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1963. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

———. *The Primacy of Perception, and other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*. Edited with an Introd. by James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *The Prose of the World = Prose du monde*. Edited by Claude Lefort, Translated by John O'Neill. London: Heinemann Educational, 1974.

———. *Sense and Non-Sense*. Trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press, 1964. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *Signs*. Translated, with an Introduction by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *The Structure of Behaviour*. Trans. Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press, 1963.

———. *The Visible and the Invisible = Visible et l'invisible*. Followed by Working Notes, Edited by Claude Lefort, Translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

قراءات إضافية :

Barral, Mary Rose. *The Body in Interpersonal Relations: Merleau-Ponty*. Lanham, MD: University Press of America, 1984.

Burke, Patrick and Jan van der Veken. *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*. (Collection of Papers Presented at an International Symposium on Merleau-Ponty Held in 1991). Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Basch, Thomas W. and Shaun Gallagher (eds.). *Merleau-Ponty, Hermeneutics, and Postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*. Trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Dosse, François. *Histoire du structuralisme*. Paris: Editions la découverte, 1991-1992. 2 vols. (Textes à l'appui. Série histoire contemporaine)
Vol. 1: *Le Champ du signe*.

Husserl, Edmund. *Ideas; General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by W. R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962.

Johnson, Galen A. and Michael B. Smith (eds.). *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1990.

Langer, Monika M. *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*. Basingstoke: Macmillan, 1989.

Schmidt, James. *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. Basingstoke: Macmillan, 1985.

البنيوية

يبرز أمامنا جانبان في التوجه البنيوي: 1) الإقرار (وتشومسكي لا يعارض ذلك) بأن العلاقات التفاضلية المائزة (Differential Relations) هي المفتاح لفهم الثقافة والمجتمع، 2) وبالتالي، فإن البنية ليست أسبق من إدراكنا لهذه العلاقات. مع أن سوسور لم يدرك المضامين الكاملة لما كان يجادل فيه، إلا أنه قد ألهم الآخرين بالرأي القائل بأن التركيز على الممارسات المادية هو الطريقة لمعالجة المعنى التام لـ «البنية»، والذي هو أكثر مناهضة للنزعة الجوهرية ـ الماهيّوية (Anti - Essentialism).

لويس ألتوسير Louis Althusser

ولد لويس ألتوسير في الجزائر عام 1918م وتوفي في باريس عام 1990م إثر سجنه لقتله زوجته خنقاً. في عام 1939م تم قبوله كمرشح لشهادة الكفاءة التعليمية (Agregation) في الفلسفة في الكلية المرموقة دار المعلمين العليا (في شارع أولم). إلا أن اندلاع الحرب العالمية الثانية ووقوعه سجيناً في أيدي الألمان أدى إلى تأجيل دراسته، ولذا لم يحصل على شهادته المذكورة حتى عام 1948. بعدها، تم تعيينه في تلك الكلية - في شارع أولم - في وظيفة تتناول تحضير المرشحين للشهادة المذكورة أعلاه. ولمدة أربعين سنة تقريباً، مرت بين يديه صفوة الأكاديميين والمفكرين الفرنسيين، من بينهم ميشال فوكو ودريدا.

كان تأثير ألتوسير كبيراً دائماً إلا أنه ظل مقتصرا على دوائر دار المعلمين العليا حتى فترة الستينيات عندما نشرت له مقالات في كتاب عنوانه **إلى ماركس**. حينئذ أصبح ألتوسير اسماً معروفاً بوصفه منظّراً ماركسياً ذا ميول بنيوية. إذاً، بحلول عام 1966م صار ألتوسير - إلى جانب فوكو - من أكثر الفلاسفة الفرنسيين الذين يرد ذكرهم في برنامج التأهيل في الفلسفة[1].

تعود شهرة ألتوسير - أو ربما صيته السيء - في الأصل إلى اشتهاره بمناهضته للنزعة الإنسانوية (Anti-Humanism). انطلاقاً من موقفه هذا حاول ألتوسير أن يعيد الحياة للماركسية (مثلاً كتابه **دفاعاً عن ماركس** *For Marx* والآخر **قراءة في رأس المال**) التي كانت قد تلونت بالمسيحية تحت تأثير تيلارد دو

(1) جون لاكروا، ورد ذكره عند ديديه إريبون في كتابه: Didier Eribon, *Michel Foucault: 1926-1984* (Paris: Flammarion, 1989), p. 183.

شاردان[2] (Teilhard de Chardin)، ثم اصطبغت بالنزعة الإنسانية عند مدرسة فرانكفورت، ثم بالنزعة التاريخية والإنسانية أيضاً عند سارتر وغرامشي[3]. وبمجادلته ضد الفكرة القائلة بأن الأفراد هم أسبق من الظروف الاجتماعية، وبتصوره للمجتمع على أنه كيان كلي له بنية تتكون من مستويات مستقلة نسبياً (القانوني والثقافي والسياسي... إلخ)، تتحدد طريقة عملها وفاعليتها، في نهاية الأمر، بالاقتصاد، صدم ألتوسير الكثيرين سواء في داخل الماركسية أو خارجها. لقد أصبحت الاختلافات بين المستويات هي المهمة وليس وحدتها المعبرة - حيث يعكس كل جزء أو عنصر هوية الكل. لقد ولى ذلك الفاعل الفرد الذي ينتج بطريقة واعية العلاقة الاجتماعية التي تتضمنها البنية، وبدلاً من ذلك، أصبح كل فرد عاملاً (أو أداة) بيد النظام.

إن ألتوسير في كتابه المشهور **قراءة في رأس المال** (*Reading Capital*)، لا يقرأ ماركس فحسب، بل يشرح بوضوح الفرق بين قراءة سطحية تركز على الكلمات الفعلية في النص، وقراءة تفحصية، بحثية، تنقّب عن الإشكالية التي تكوّن المعنى الحقيقي للنص (Symptomatic Reading) أو التي تتحكم فيه. وتركيز الانتباه على القراءة يسمح لألتوسير أن يحوّل الاهتمام عن أمرين هما: أولاً، تفسير اقتصادي يرى ماركس على أنه وريث الإطار الكلاسيكي للاقتصاد السياسي (سميث وريكاردو)، وثانياً، تفسير يستند إلى النزعة الإنسانية والتاريخية، بالاعتماد على مرجعية أعمال ماركس المبكرة: **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** و**أطروحات عن فويرباخ**. ويزعم ألتوسير أن النظر إلى ماركس باعتباره وريثاً للاقتصاد السياسي الكلاسيكي معناه أن ننسب اليه فكرة ضيقة ودارجة عن الحس المشترك(*) وتؤدي إلى حتمية اقتصادية لأنها - كما عند هيغل - تفترض أن المجتمع عبارة عن كلّية اجتماعية تتكوّن من عناصر تعبّر

---

(2) المصدر نفسه، ص 189.

(3) انظر الملاحظة التوضيحية التي يقدمها ألتوسير عن غرامشي (Gramsci): «من الواضح أن غرامشي يميل إلى جعل نظرية التاريخ والمادية الديالكتيكية تتطابق داخل المادية التاريخية وحدها، مع أنهما يشكلان حقلين منفصلين»، في كتابه: Louis Althusser, *Reading Capital*, by Etienne Balibar, Translated by Ben Brewster (London: New Left Books, 1968), p. 130.

(الذي أعيد طبعه في كتاب ورقيّ الغلاف، سنة 1975).

(*) أو الإدراك العام أو المفهومية الدارجة كما يسميها بعضهم (Common Sense).

بشكل مباشر عن العلاقات الاقتصادية للمجتمع.

وحتى لو كان بوسع المرء الإشارة إلى لغة ذات طابع هيغلي و«اقتصادي سياسي» في عمل ماركس الرئيسي وهو كتاب **رأس المال**، فإن ذلك لا يعتبر دليلاً كافياً للبرهنة على أن ماركس يمكن أن يوضع في نفس الإشكالية كما هي حال هيغل أو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وعندما يشير المعلقون إلى ادعاء ماركس الصريح بأنه قلب الجدل الهيغلي ـ «جعله يقف على رأسه» بحيث إن القاعدة المادية تصبح هي الأساسية بدلاً من العالم الهيغلي الذي تحيا فيه الفكرة المطلقة، نجد ألتوسير يحاجج بأن مثل هذا القلب (أو العكس) لا يعني أبداً بأن هناك إشكالية مختلفة تقوم بعملها، أو أن المرء يستطيع أن يتهرب من تأثير الإشكالية الهيغلية، فالإشكالية تخصص أفقاً للفكر: «إنها الشكل الذي يجب أن تُطرح فيه المشكلات»، فهي تحدد اللغة والمفاهيم المتوفرة للفكر في ظرف تاريخي محدَّد(*)، وأخيراً، إن الإشكالية تشكّل أو تكوّن «الشرط المطلق والمحدد لإمكانية قيام بنية نظرية محددة». وبالتالي، فإن ما هو جديد بصورة جذرية (راديكالية) عند ماركس قد لا يستطيع التعبير عنه في كثير من كتاباته لأنه مضطر إلى استخدام مفاهيم ولغة مستمدة من الإشكالية السابقة له، فالنظر إلى ماركس على أنه قد اتخذ موقفاً سلبياً من الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وعلى أنه يناصر العمال ضد علماء الاقتصاد السياسي الذين يؤيدون الرأسمالية، لا يختلف كثيراً عن توجّه فويرباخ في ما يتعلق بهيغل. أما إذا وضعنا النزعة الإنسانية عند فويرباخ في مقابل المثالية الهيغلية، فهذا معناه أن نبقى عالقين في الإشكالية الهيغلية نفسها، وهي التي تحتاج كي تبقى حية ـ إلى جانبها السلبي (ما ترفضه) بقدر ما تحتاج إلى جانبها الإيجابي.

إن استراتيجية ألتوسير، إذاً، هي ادخال ممارسة للقراءة بإمكانها تمييز الطريقة التي يدشّن بها ماركس ثورة نظرية تقوم على موضوع جديد تماماً: طريقة الإنتاج. وتصبح هذه عند ماركس، البنية الخفية لصياغة عناصر الكل الاجتماعي (Social Whole)، ولم تعد تنتمي إلى الإشكالية التي تدخل في تكوين فلسفة هيغل والاقتصاد السياسي الكلاسيكي. ومن جوهر هذه الاستراتيجية وجود نظرية معرفة تفصل نظرية ماركس في المعرفة عن غيرها، وبالذات تفصلها عن جميع

(*) (Conjoncture): في وضعٍ حرج.

أشكال المذهب التجريبي. وبالتالي، كي يكتشف مفهوم طريقة الإنتاج كان على ماركس أن يقطع الصلة بجميع أشكال المعرفة التي تعتمد على وضوح التجربة المباشرة لإثبات صلاحيتها. إن طريقة الإنتاج (بنية المجتمع) لا تظهر في التجربة المباشرة. كما أنها لا تظهر، على حد قول التوسير، في أي شكل من أشكال المعرفة يزعم أن يكون جزءاً من الموضوع الحقيقي، فكل نظرية معرفة توحّد بين المعرفة والموضوع الحقيقي ستكون غير قادرة على إنتاج مفهوم لذلك الموضوع. ويصح ذلك بالفعل، في رأي ألتوسير، سواء كنا نتعامل مع المثالية الهيغلية (حيث إن الحقيقي = الفكر)، أو مع المذهب التجريبي الكلاسيكي (حيث إن الحقيقي لا ينفصل عن التجربة الحسية). ولأن سابقيه (والكثير ممن أتى بعده) لم يستطيعوا تجنب النزعة التجريبية ـ أي لم يتمكنوا من قطع الصلة بين المعرفة والموضوع الحقيقي ـ لذا فهم لم يتمكنوا أيضاً من رؤية (أي تقديم معرفة عن) طريقة الإنتاج كما فعل ماركس، وماركس بدوره لم يكن يستطيع القيام بتوسيع وتوضيح مفهوم طريقة الإنتاج لأنه كان لا يزال معتمداً على اللغة التجريبية. وبناء على ذلك، هناك نصوص قليلة جداً جاءت متميزة لأن ماركس استطاع بالفعل أن يتكلم فيها باسمه هو (هذه النصوص ترد في كتاباته عام 1857، Introduction, the Critique of the Gothe Programme, and Marginal Notes on Wagner). لذا فإن من يقرأ ماركس اليوم عليه أن يقوم بقراءة تفحّصية، تنقيبية كي يتمكن من إظهار اكتشاف ماركس. وهذا معناه القيام بتزويدنا بالمفاهيم المتعلقة بالثورة النظرية التي دشّنها ماركس.

عندما يتم تحييد الإشكالية التجريبية: يصبح كل من المعرفة والعالم الموضوعي منفصلين تماماً. ويلزم عن هذا أن صلاحية النظرية لا تعتمد على ما إذا كان ما تقوله يتطابق بشكل مباشر مع الواقع أم لا، ولكنها تعتمد على ما إذا كانت مقدماتها متماسكة منطقياً في ما بينها. وعلى غرار ذلك، إن الحقيقة العلمية ليست مشتقة بعدياً من التجربة، ولكنها قبلية بالكامل: فالنظرية النسبية صادقة كلياً (أو كاذبة) قبل أن يجري تجريبها في الواقع. وعلى هذا الأساس، فإن ألتوسير يستطيع أن يجعل سبينوزا سلفاً مباشراً لماركس، بسبب زعم سبينوزا بأن العلم صادق لأنه ناجح، وليس ناجحاً لأنه صادق. هذه هي الميزة الجوهرية للعلم والتي تميزه عن الأيديولوجيا، في رأي التوسير. وبالتالي، فالسمة المميزة للأيديولوجيا هي أنها تفترض بأن المعرفة، أو الأفكار، مستمدة من الطريقة التي

تكون فيها الأشياء (أي واقع الأشياء) ـ سواء كانت هذه الأشياء من صنع الله، كما في الدين، أو من صنع الإنسان، كما في فلسفة التنوير (**Enlightenment**). باختصار، فإن الأيديولوجيا تقبل بالوضوح (الكاذب) للأشياء، ولا تشجع على طرح الأسئلة، وتتجنب مهمة بناء موضوع المعرفة.

بعد هذا التمهيد، ما الذي اكتشفه ماركس؟ أمامنا جوابان ممكنان يمثلان مستويين مختلفين من التحليل. **الأول** هو أن ماركس اكتشف مفهوم طريقة الإنتاج في التاريخ، وخصوصاً الطريقة الرأسمالية في الإنتاج (القيمة الفائضة، قيمة التبادل، السلعة)، و**الثاني**: وفقاً لألتوسير، هو أن ماركس اكتشف علم التاريخ، أو المادية التاريخية، بالإضافة إلى المادية الديالكتيكية (الجدلية) ـ أي الإطار الفلسفي غير التجريبي الذي يزوده بمفهوم ذلك الاكتشاف. لكن النزعة التاريخية، بالمقابل، تنسى بأن الماركسية هي أيضاً فلسفة، كما أن النزعة الإنسانية تنسى بأن ماركس قد افتتح علماً جديداً، وهو علم التاريخ، حيث يجب أن نفهم التاريخ على أنه تاريخ طرق الإنتاج. والملاحظ أن ألتوسير لا يكل ولا يمل من تكرار القول بأن طريقة الانتاج هي الموضوع الوحيد والفريد للمادية التاريخية، وهو موضوع يختلف تماماً عن موضوع الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وعن موضوع نظريات التاريخ والمجتمع في عصر التنوير. الآن عند ماركس لا يوجد مجتمع، بل طرق إنتاج فحسب، وهي تتطور في التاريخ وتكون دائماً متأصلة في المستويات المختلفة المستقلة نسبياً لبنية الكل الاجتماعي.

إذا كانت طريقة الإنتاج مساوية أيضاً لتحديد الاقتصاد في النهاية، فكيف يتسنى للاقتصاد أن يظهر نفسه ضمن التشكيلة الاجتماعية الناشئة عنه؟ وإذا حدثت تغيرات في الاقتصاد هل ستبدو واضحة في المجتمع كله؟ حتى منتصف الثلاثينيات على الأقل، كان الجواب عن هذه الأسئلة هو أن أي تغيير في الاقتصاد (البنية التحتية) سينعكس في المجتمع والثقافة (البنية الفوقية). وهكذا، إذا كانت الرأسمالية مساوية لاستغلال العمل (والعمال) من خلال استخراج قيمة فائضة، أو ربح، فإن هذه العلاقة العدائية بين الرأسمالي والعامل ستجد لها أيضاً تعبيراً أيديولوجياً في الحياة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، سيكون كل من العامل والرأسمالي واعيين لهذا العداء وسيظهران ذلك في خصومة فعلية. وبالتالي، فالاقتصاد يحدد بصورة مباشرة الحياة الاجتماعية والثقافية.

وبقليل من التأمل ينكشف لنا أن هذا التفسير الحتمي لو كان صحيحاً، لما

ظهرت هناك أي حاجة للجوء إلى ماركس لفهم المسألة، وبدلاً من ذلك لكان اللجوء إلى أنثروبولوجيا فويرباخ (التي وضعت الإنسان في مركز الوجود) وأيضاً إلى هيغل أكثر من كافٍ. بالنسبة إلى ألتوسير، إن مفهوم ماركس المتعلق بطريقة الإنتاج لا يمكن الوقوف عليه من مستوى الوعي أو الأيديولوجيا. بل على العكس من ذلك، فإنه باعتباره ظاهرة بنيوية، يمكن أن يوجد فقط بطريقة مفرطة في التحديد في كافة جوانب التشكيلة الاجتماعية قيد البحث. إن تعبير «الإفراط في التحديد»[*] (Overdetermination)، هو مصطلح يستعيره ألتوسير من فرويد (الذي استخدمه في **تفسير الأحلام** ليبين كيف أن أفكار الأحلام توجد بشكل منزاحٍ ـ من الإزاحة ـ في المحتوى الظاهري للحكم) كي يؤكد بأن حقيقة المستوى الاقتصادي، أو طريقة الإنتاج، لا يتم التعبير عنها بشكل مباشر في الأيديولوجيا أو في الوعي، ولكنها توجد بشكل منزاحٍ في التشكيلة الاجتماعية موضع البحث. بهذا المعنى، تكون التناقضات في النظامَ مفرطة التحديد، لا تكون ظاهرة بصورة مباشرة، بل يجب أن تُحلَّل، أي أن تصبح مرئية، بواسطة العلم.

لم يكن ألتوسير أول مفكر ماركسي يتحدى التبسيطات المفرطة لدى أصحاب الموقف الحتمي ـ الاقتصادي (Economic Determinism). إذ إنه بعد اكتشاف **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** لماركس عام 1932م، تحدّت الماركسية ذات الطابع الإنساني مفهوم الحتمية الاقتصادية، ليس هذا فحسب، بل شملت أيضاً في تحدّيها جميع التأويلات للحياة الاجتماعية التي حرمت الإنسان من أخذ زمام المبادرة في تغيير الظروف الاجتماعية. الوعي والأيديولوجيا والسياسة أصبحت في الستينيات الصرخات التي أطلقتها نظريات راديكالية كثيرة حول المجتمع. وهكذا عارض ألتوسير الفكرة القائلة بأن الماركسية هي نزعة إنسانية، كما فنّد الفكرة القائلة بأنها حتمية اقتصادية. ولهذا السبب وبصورة خاصة عام 1965م، كتب بإلحاح شديد عن «القطيعة المعرفية» (Epistemological Break) بين ماركس المبكّر وماركس اللاحق[4]. ويوافق ألتوسير على أن ماركس المبكر كان بلا ريب إنساني النزعة وكذلك من أتباع فويرباخ، ولكنه لم يكن ماركس على حد تعبير ألتوسير. أما ماركس الحقيقي، كما نراه، فهو الذي قطع الصلة بينه

(*) بمعنى الافراط في الشرطية الحتمية المادية الاقتصادية المحدِّدة للبنية الفوقية.

(4) Louis Althusser, *For Marx*, Penguin University Books, Translated by Ben Brewster (Harmondsworth: Penguin Books, 1969), p. 33.

وبين الإشكالية الهيغلية ـ الفويرباخية التي تتحكم بكل من الحتمية الاقتصادية والنزعة الانسانية. إذاً، هناك قطيعة إبستمولوجية تفصل بين ماركس الأيديولوجي المبكر، وماركس العلمي اللاحق.

ولكن، إذا كان علم ماركس قد قطع صلته بالإشكالية التي تعطي الأفضلية للأيديولوجيا في التفسير الاجتماعي، فهل يعني هذا أن الأيديولوجيا هي وهم محض أو نوع من الأساطير، أو أي شيء ليس له أساس واقعي في الحياة الاجتماعية؟ وكأنما اراد ألتوسير الإجابة عن هذا السؤال عام 1967 والقيام بتصحيح الطريقة الوحشية التي حُرمت بها الأيديولوجيا إلى حد ما من أي قوة تفسيرية في نسخته عن الماركسية، فكتب ما يأتي في المقدمة الإنجليزية لكتابه **دفاعاً عن ماركس**: «لم أكن بأي حال من الأحوال أدين الأيديولوجيا كحقيقة اجتماعية، وكما يقول ماركس إنه عن طريق الأيديولوجيا ينشأ عند الناس وعي بصراعهم الطبقي ويقومون بإظهاره كخصومة»[5]. بعد ذلك بثلاث سنوات، مضى ألتوسير أبعد من هذا في تحليل الأيديولوجيا، وفي مقالة شهيرة عنوانها «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية»[6] قدم نظرية ماركسية في الأيديولوجية. إن الدولة على طريقة لينين، تتدخل، بشكل لا لبس فيه، فتقف إلى جانب مصالح الطبقة البرجوازية ضد البروليتاريا (طبقة العمال)، وتتألف من أجهزة أيديولوجية (الكنائس والمدارس والنظام القضائي والعائلة والاتصالات والأحزاب السياسية. . . إلخ) بالإضافة إلى أجهزة قمعية (كالشرطة والسجون والجيش. . .إلخ). ويحاول ألتوسير استخدام نظريته في الأيديولوجيا لردم تلك الفجوة الفاضحة في النظرية الماركسية وهي: تفسير كيف يتم بالفعل إعادة إنتاج العلاقات الإنتاجية القائمة. الأيديولوجيا هي الآلية التي تستطيع بواسطتها الطبقة البرجوازية إعادة إنتاج هيمنتها الطبقية. ومن خلال الأيديولوجيا تستمر الأجيال المتعاقبة في التكيف للوضع الراهن. ويقول ألتوسير «إن الأيديولوجيا في تحريفها الخيالي الضروري الذي تقوم به، لا تمثل العلاقات الإنتاجية القائمة (والعلاقات

---

(5) المصدر نفسه، ص 11.

(6) Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated from the French by Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), pp. 121-173.

(يشتمل على مقالة «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية»).

الأخرى المشتقة منها)، بل تمثل فوق كل شيء علاقة الأفراد المتخيَّلة بالعلاقات الانتاجية وكل العلاقات المشتقة منها»[7].

إن الأيديولوجيا تقدِّم الإطار الذي يعيش الناس في ضمنه علاقتهم بالواقع الاجتماعي الذي يوجدون فيه. والأيديولوجيا تكوِّن الأفراد، وفي عملها هذا تضعهم في نظام العلاقات الضرورية للمحافظة على العلاقات الطبقية القائمة. والأيديولوجيا تُسائل الأفراد (Interpellates) أو تناديهم (Hails) باعتبارهم رعايا خاضعين للنظام: تمنحهم الهوية الضرورية لاستمرار الأداء الوظيفي للحالة الراهنة. وهذه الهوية تتكون مادياً وبصورة ملموسة في ممارسات مختلفة ـ ممارسة الطقوس مثل المصافحة بالأيدي أو الصلاة. وتتميز هذه الممارسات الأيديولوجية بالوضوح وتعتبر أمراً مفروغاً منه، وهي كذلك لأن هذه الممارسات ملازمة للطريقة التي يعيش فيها الناس ذلك الجانب التلقائي والمباشر لوجودهم. وما من أحد لا يتأثر بالأيديولوجيا بهذا المعنى. وما من مجتمع يخلو من هذا المستوى التلقائي العفوي والعملي للوجود، فالكل موجودون ضمن الأيديولوجيا ولا مفر لأحد منها، وكل شخص يتم تكوينه كفرد خاضع لهذه الممارسات المادية.

على الأرجح إن شعبية ألتوسير كماركسي قد انخفضت بانخفاض شعبية النظرية الماركسية في أواخر السبعينيات من القرن العشرين. وربما لم تكن مداخلة ألتوسير أكثر من عملية انتظار لما سيحدث. حتى العقيدة الاجتماعية التي طورها وجدت من الصعب التخلص من تلك النظرة إلى العالم التي كان قد أوحى بها عصر التصنيع في القرن التاسع عشر.

من جهة أخرى هناك صرامة ودقة تثير الإعجاب في كتابات ألتوسير إذا ما اسقطنا ذلك الجانب الذي يحمل النغمة الماركسية، ونظرنا إلى انضباطه الشديد في تنظيم النصوص وعرضها. وما من أحد ينكر بأن استراتيجيات ألتوسير في القراءة أظهرت بطلان ادعاء الوضوح المنسوب إلى التجربة المباشرة. وقليل من المنظّرين المعروفين اليوم يأخذون بالتجريبية الساذجة التي كانت هي المعيار قبل مداخلة ألتوسير.

وإذا أردنا الآن أن نتبع أسلوباً أكثر انتقادية، نرى أن تنظير ألتوسير في الواقع

---

(7) المصدر نفسه، ص 155.

ضيق جداً في دائرة تركيزه، ويتمسك بهذا الشكل بمبادئ الفكر الماركسي. بالتالي، مع أن ألتوسير مهتم بصورة مباشرة بمفهوم العلم، ومع أنه يدّعي بأن ماركس قد دشن علم التاريخ، لكن ما هو المقصود بالضبط بلفظة «العلم»؟ من الصعب تحديد الجواب، ولا نجد أمامنا سوى المقولة ـ التي لا تنوّرنا كثيراً ـ بأن العلم، خلافاً للأيديولوجيا، ليس له موضوع محدد. أضف إلى ذلك، أنه بينما نلاحظ أن جوانب من نصوص ألتوسير حول الأيديولوجيا تحتوي بعض أفضل الأشياء التي كتبها، إلا أن الصلة الفعلية بين الأيديولوجيا وإعادة الإنتاج والمساءلة (Interpellation) لا تجد عنده المعالجة الكافية.

إذا كانت الأيديولوجيا موجودة دائماً (باعتبارها العلاقة المباشرة للناس مع العالم)، ولكنها في ظل طريقة الانتاج الرأسمالية، تشكل الوسيلة للإبقاء على الاستغلال، فما هي الصلة بين الأيديولوجيا بوجه عام، والطريقة المحددة تاريخياً التي يتكوّن بها الأفراد ليصبحوا رعايا خاضعين للنظام في ظل الرأسمالية؟ وفجأة نرى أنه مع كل التأكيد على الاكتشاف العلمي لطريقة الإنتاج الذي توصل اليه ماركس ـ وهو اكتشاف جعل الأيديولوجيا تتخلف وراءه ـ إلا أن طبيعة الأيديولوجيا كعلاقة مباشرة وهمية بين الإنسان والعالم تبقى مهملة.

إن ما نحتاج اليه على ما يبدو ليس فقط علماً بطرق الإنتاج، بل نحتاج أيضاً إلى علم بطبيعة الأيديولوجيا. وهكذا، فمع أن ألتوسير لديه شيء مهم ليقوله عن الأيديولوجيا بوجه عام، إلا أنه يتضارب مع ما يريد أن يقوله كفيلسوف ماركسي مهتم بقضية الاستغلال. ما الذي يمكن لنظرية ماركسية في الأيديولوجيا أن تقوله بالضبط عن الاستغلال؟ تقريباً لا شيء، إذا تابعنا ألتوسير حول هذه النقطة ـ مع أن الأيديولوجيا مرتبطة بشكل وشيج (Inextricably) بإعادة إنتاج النظام. وتدريجياً، تنبلج أمامنا الحقيقة: ربما يكون أفضل ما كتبه ألتوسير هو سيرته الذاتية[8].

(8) Louis Althusser: *L'Avenir dure longtemps; suivi de les faits*, éd. établie et présentée par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang (Paris: Stock/ IMEC, 1992), and *The Future Lasts a Long Time*, Trans. Richard Veasey (London: Chatto and Windus, 1993).



أعمال لويس ألتوسير الأساسية:

Althusser, Louis. *L'Avenir dure longtemps; suivi de les faits*. Ed. établie et présentée par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang. Paris: Stock/ IMEC, 1992.

———. *Essays in Self-Criticism*. Translated by Grahame Lock. London: NLB, 1976.

———. *For Marx*. Translated by Ben Brewster. Harmondsworth: Penguin Books, 1969. (Penguin University Books)

———. *The Future Lasts a Long Time*. Trans. Richard Veasey. London: Chatto and Windus, 1993.

———. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Translated from the French by Ben Brewster. London: New Left Books, 1971.

———. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: F. Maspero, 1974. (Théorie. Cours de philosophie pour scientifiques)

———. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. Translated from the French by Ben Brewster. London: NLB, 1972.

———. *Positions, 1964-1975*. Paris: Editions sociales, 1976.

———. *Reading Capital*. By Etienne Balibar. Translated by Ben Brewster. London: New Left Books, 1968.

قراءات إضافية:

Benton, Ted. *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence*. London: Macmillan, 1984. (Theoretical Traditions in the Social Sciences) (Contemporary Social Theory)

Callinicos, Alex. *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press, 1976.

Eribon, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. Paris: Flammarion, 1989.

Kaplan, E. Ann and Michael Sprinker (eds.). *The Althusserian Legacy*. London; New York: Verso, 1993.

Smith, Steven B. *Reading Althusser: an Essay on Structural Marxism*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

إميل بنفينست Emile Benvensite

ولد بنفينست في القاهرة عام 1902م، وعمل أستاذاً في اللسانيات (علوم اللغة) ـ (Linguistics) في «الكلية الفرنسية» من 1937م وحتى 1969م، عندما اضطر إلى التقاعد بسبب اعتلال صحته. وتوفي عام 1976م. تعلم في السوربون تحت إشراف أنطوان مِييه (Antoine Meillet) وهو أحد الطلاب السابقين لفرديناند دو سوسور. كانت أعمال بنفينست المبكرة في الثلاثينيات استمراراً لاهتمام سوسور في تاريخ الأشكال اللغوية الهندو ـ أوروبية، خصوصاً وضع الأسماء. وبسبب الطبيعة الفنية المتخصصة لأعماله المبكرة لم يكن بنفينست معروفاً كثيراً خارج دائرة ضيقة نسبياً من الباحثين والمفكرين.

لكن هذا الوضع تغير على إثْر نشر أول مجلد له من كتابه المعنون **مشكلات في اللسانيات العامة** في 1966م. وظهر المجلد الثاني في 1974م، ويجمع هذا الكتاب في طياته أهم كتابات المؤلف ـ وأسهلها تناولاً للقراء ـ لفترة تزيد على 25 عاماً، وينظر إلى اللغة باعتبارها موضوعاً لعلم اللسانيات ونظرية العلامات (سيميوطيقا) وباعتبارها أداة للتواصل والتفاهم، وباعتبارها ظاهرة اجتماعية وثقافية، وباعتبارها واسطة للحالة الذاتية (Subjectivity) (أو الذاتانية كما يترجمها البعض). وعلى اثر هذا الكتاب صار بنفينست شخصية مهمة في تطور الاتجاه البنيوي في العلوم الاجتماعية والإنسانيات ويقر لاكان، مثلاً، في كتابه **الكتابات** (*Ecrits*) أن بنفينست هو الشخص الذي وجّه ضربة قاضية للتفسير السلوكي في ملاحظته ذات النظرة الثاقبة بأن لغة البشر لا تشبه طريقة تواصل النمل لأنها ليست مجرد نظام سلوكي قائم على فكرة المنبّه ـ الاستجابة.

أما بالنسبة إلى كريستيفا فإن نظرية بنفينست الخاصة بالضمائر ـ وبصورة

خاصة العلاقة بين «أنا» و«أنت» أو ما يسمى «قطبية أنا ـ أنت» ذات أهمية جوهرية لتطوير تصور ديناميكي يتعلق بالحالة الذاتية (الذاتانية). وعلى غرار ذلك، يرى رولان بارت أن كتابات بنفينست عن «الصوت الأوسط» للفعل ذات أهمية جوهرية لفهم وضع الكاتب اليوم ـ الكاتب الذي يكتب الآن بصورة غير متعدية (Intransitively) أي بالصوت الأوسط (Middle Voice).

طوّر بنفينست في عمله عن الضمائر، نظرية حول الفرق بين Enoncé أي الجملة المستقلة عن السياق، وبين Enonciation أي النطق أو اللفظ المرتبط بسياق. إذا أخذنا ظاهرة تغير صوت أو سلسلة أصوات مما يؤدي إلى إحداث تغيير في النظام الصوتي للغة (Shifterisation) والتي درسها رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) بشكل مفصّل، فإنه لا يمكن فهم معنى الجملة المستقلة التي تحتوي ضمائر وأسماء إشارة (مثل هذا، ذلك، هنا، هناك... إلخ) من دون الرجوع إلى السياق، وهذا يعادل هنا فعل اللفظ أو النطق.

ولا بد من التسليم أنه من الصعب إعطاء مثال عن النطق أو اللفظ لأن البيان المنطوق أو الملفوظ هو دائماً الواسطة الضرورية لأي مثل (المثل يكون عبارة عن أحد أفعال القول مأخوذاً خارج السياق)، لكن من المهم الإقرار أن الفاعل (أو المُسْنَد إليه) في اللغة لا ينفصل عن تحققه. بعبارة أخرى، الفعل لا يعادل الحالة المنسوبة إليه في البنية النحوية الصورية (أو الشكلية). بالنسبة إلى هذه الأخيرة، الفاعل هو دائماً الكيان الثابت الساكن المعطى في المنطوق أو البيان. والخلاصة، أن استبصار بنفينست يقوم على أن أي علم لسانيات يريد أن يكون منصفاً إلى ديناميكية اللغة يجب أن ينظر إليها على أنها خطاب (Discource)، فالخطاب هو أداء اللغة الفعلي.

إن عنصراً رئيسياً في نظرية بنفينست عن اللغة كخطاب هو نظريته المتعلقة بالضمائر، وعلى الأخص نظرية القطبية الخاصة بـ «أنا ـ أنت»: (I-you Polarity)، فمن الناحية النحوية، هذه القطبية تكوِّن ضمائر الشخص الأول والثاني، في حين أن «هو، هي، He, She, It» تكون ضمائر الشخص الثالث. أما استبصار بنفينست فمفاده أن الشخص الثالث يعمل وظيفياً كشرط إمكانية الشخص الأول والثاني، فالشخص الثالث هو عبارة عن «لا ـ شخص»، وهي حالة يكشف عنها الصوت المحايد العائد للرواية أو للسرد أو للوصف ـ وهو صوت الدلالة، (Voice of Denotation) ويشار إلى أن المفكرة كريستيفا تعتبر هذه القطبية المفتاح

لفهم ديناميكية العلاقة بين الذات والموضوع في اللغة (أنا = الذات، أنت = الموضوع). والنتيجة هي أن قطبية الـ «أنا ـ أنت» لها معنى بصورة فريدة من نوعها من حيث علاقتها بالمثال الحاضر للخطاب. وفي مناقشته «للواقع» الذي تشير اليه «أنا» أو «أنت» يقول المؤلف: «أنا» علامة ترمز «إلى الشخص الذي يقوم بنطق المثال الحاضر للخطاب الذي يحتوي «أنا». هذا المثال فريد من نوعه بالتعريف، وصلاحيته تكمن في تفرده هذا. «أنا» يمكن تحديدها فقط بمثال الخطاب الذي يحتويها وبذلك وحده»[1]. أما «أنت» فيعرّفها بالطريقة الآتية:

«بإدخالنا موقف «المخاطبة» (Address)، نحصل على تعريف مشابه لـ «أنت» باعتباره الفرد المتحدث اليه في المثال الحاضر للخطاب الذي يحتوي المثال اللغوي الخاص بـ «أنت». ويضيف المؤلف أن هذين التعريفين يشيران إلى «أنا و«أنت» كفئة لغوية ويتعلقان بموقعهما في اللغة»[2].

بصورة أعم، يرى بنفينست اللغة على أنها حوار من حيث الأساس، بين طرفين أو أكثر، وبهذا فهي لا تشبه نظام العلامات (Signal System) (الإشارات والرموز) الذي لا يحتوي على حوار. كذلك، في اللغة يمكن تمرير الرسالة إلى شخص ثالث، خلافاً لنظام العلامات حيث إن الرسالة فيه تذهب إلى المستلم فقط. وأخيراً، إن اللغة البشرية عبارة عن شكل يمكن أن يتخذ عدداً لا يحصى من المحتويات المتنوعة، في حين أنه بالنسبة إلى نظام اتصالات بسيط يعتمد على إشارة أو علامة ما تجده يتحدد بما تمت برمجته عليه (مثلاً، نظام الإشارات بين النحل يرتبط حصريا بالعسل). أحد المضامين المهمة المشتقة من هذه الاستبصارات هو أن اللغة البشرية يمكن أن تستخدم بقصد السخرية أو لإظهار المفارقات، أو بطريقة تتطلب التأويل وإعادة التأويل للمعاني المتعددة الممكنة الكامنة في النطق أو اللفظ. وهذا يعني أن اللغة البشرية لديها جانب شاعري وخيالي لا يمكن انكاره. والمضمون الآخر الذي يتعلق بما سبق هو أنه إذا أخذنا النطق أو اللفظ بما هو كذلك، نلاحظ أن اللغة البشرية لا تكرر نفسها بدقة أبداً، كما هي الحال في نظام الإشارات.

---

(1) Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Miami Linguistics Series; no. 8, Translated by Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1971).

(2) المصدر نفسه.

ومع أن بنفينست لم يزعم أبداً بأن الفكر واللغة متطابقان، فهو لم يقبل بوجهة نظر هيلمسليف (Hjelmslev) الذي اعتبر الفكر منفصلاً تماماً عن اللغة، وأشار بنفينست إلى أنه عند التطبيق والممارسة من المستحيل فصل الفكر عن اللغة، على الأقل لأن اللغة يجب أن تكون واسطة لنقل الفكر. ويقول في هذا الصدد «من يحاول أن يفهم الإطار الملائم للفكر لن يجد أمامه إلا أصناف (Categories) اللغة»[3].

ومع أن بنفينست كان مناصراً قوياً لأهمية سوسور بالنسبة إلى تاريخ اللسانيات الحديثة ونظرية العلامات، إلا أنه أقرّ أيضاً بالحاجة إلى إجراء تعديلات على نظرية سوسور، وبصورة خاصة في ما يتعلق بالصلة بين اللسانيات ونظرية العلامات. قال سوسور في كتابه **دراسة محاضرات في اللسانيات العامة** (*Course In General Linguistics*) بأن اللسانيات في يوم من الأيام ستنضوي تحت عنوان السيميوطيقا وهي الحقل الذي يدرس أنظمة العلامات. وأقر بنفينست أن مثل هذا التنبؤ يحتاج أن نفكر فيه ملياً. وبناء على ذلك يلاحظ بنفينست أن الأنظمة اللسانية مثل شفرة مورس ونظام بريل لفاقدي البصر ولغة الإشارات للصم والبكم، جميعها بالإمكان ترجمتها في ما بينها، في حين أن الأنظمة السيميوطيقية تتميز بكونها فائضة عن الحاجة، وبالتالي لا تكون قابلة للترجمة بصورة متبادلة. وكما يقول مؤلفنا، «لا يوجد ترادف بين الأنظمة السيميوطيقية، لا يستطيع المرء أن يقول الشيء ذاته، بواسطة الكلام وبواسطة الموسيقى، فهي أنظمة يمتلك كل منها أساساً مختلفاً»[4]. كذلك، قد يكون لدينا نظامان سيميوطيقيان لهما نفس القاعدة التكوينية ومع ذلك لا يمكن ترجمة أحدهما إلى الآخر ـ مثال على ذلك، كما يقول الكاتب، اللون الأحمر في إشارات المرور واللون الأحمر في ثلاثية الألوان الفرنسية (الراية الوطنية عندهم). وبالتالي، يستنتج بنفينست، لا يوجد نظام واحد للعلامات يمكن أن يتجاوز كل الأنظمة الأخرى، وهكذا فإن إمكانية وجود نظام علامات شامل بحيث تنضوي تحته اللسانيات قد انخفضت كثيراً. أما العكس فهو أمر راجح، أي أن يكون نظام اللسانيات هو الأساس لترجمة جميع الأنظمة السيميوطيقية.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) Emile Benveniste, *Problémes de linguistique générale*, 2 vols. (Paris: Gallimard, 4 1974), p. 53.

واستمراراً في تحليله المتعلق بالاختلاف بين الأنظمة السيميوطيقية واللسانية يناقش بنفينست الفرق بين البعد السيميوطيقي (العلاماتي) والبعد السيمانطيقي (المعنوي) للغة، فالبعد السيميوطيقي يكون موجوداً عندما تتعرف عليه. بالتالي فهو مستقل عن أي إسناد أو إحالة أو دلالة (Reference). أما البعد السيمانطيقي المعنوي (Semantic)، من جهة أخرى، فيجب أن تفهمه بدلاً من أن تتعرف عليه. وكنتيجة لذلك فهو مرجعي/ دلالي (Referential) بالكامل وينشأ عن الخطاب.

ولقد اصبح بنفينست مؤثراً أيضاً في الستينيات بسبب كتاباته عن طبيعة اللغة. وعلى غرار ما قاله ليفي ـ ستراوس، أشار بنفينست إلى أن اللغة هي التي تكوّن النظام الاجتماعي (أو تشكّله)، لا العكس. بالإضافة إلى ذلك، كان له الفضل إذ بيَّن أن للغة في بيئتها الاجتماعية جانباً فريداً من نوعه، ولكنه ينطوي على مفارقة، ألا وهو وضعها كأداة فوق ـ الفردية بحيث يمكن وضعنتها، ولكنها في الوقت نفسه تكوِّن الفردية، باعتبارها مثالاً مأخوذاً من الخطاب.

في الواقع أن قطبية الـ «أنا ـ أنت» تتضمن حقيقة أن الفرد والمجتمع لم يعودا مصطلحيْن متناقضين، ذلك لأنه لا توجد فردية من دون لغة كما لا توجد لغة بصورة مستقلة عن جماعة من المتكلمين. ومع أن بنفينست أقر بأنه من الممكن تماماً دراسة تاريخ اللغات الوطنية ـ كما هو من الممكن دراسة تاريخ المجتمعات ـ غير أنه ليس بالإمكان دراسة تاريخ اللغة كما هي، أو تاريخ المجتمع كما هو بحد ذاته، ذلك لأن التاريخ لا يكون ممكناً إلا ضمن اللغة والمجتمع. يقول الكاتب: «بالنسبة إلى البشرية، فاللغة والمجتمع هما حقيقتان لا واعيتان ... كلاهما دائماً موروث، ونحن حين نمارس اللغة ونمارس حياتنا في المجتمع لا يسعنا أن نتخيل أنه على هذا المستوى الأساسي يمكن أن تكون هناك بداية ـ مهما كانت ـ لأي منهما. كما أنه ليس باستطاعة الإرادة البشرية أن تغير أياً منهما»[5].

وبالتالي، هناك تغييرات مهمة تحدث بالتأكيد ضمن المؤسسات الاجتماعية، أما الرابطة الاجتماعية بحد ذاتها فلا تتغير، وعلى نحو مشابه، يمكن لما تشير اليه اللغة أن يتغير ـ (مثلاً الدلالات والتسميات)، أما النظام اللغوي فلا يتغير. هذا هو الأمر الذي حاول بنفينست أن يرسخه في ذهن أولئك (مثل فرويد في

---

(5) المصدر نفسه، ص 94.

بعض كتاباته) الذين يفسرون اللغة والمجتمع على مستوى تطور الكائن الفرد (Ontogenesis). وتكمن المخاطرة في أن الشكل البدائي (للمجتمع، للغة، للثقافة) يستخدم لتفسير الأشكال الأكثر تطوراً. وبهذا المعنى، اعتبر روسو وبعض الأنثروبولوجيين ممن تأثر به، بأن المجتمعات البدائية تشكل طفولة البشرية، ولذا فإنها تملك المفتاح لمعرفة أسس المجتمع الغربي. كما يعود الفضل إلى بنفينست، عام 1956م، في البرهنة على أن فرويد أيضاً استدعى تطور الكائن الفرد بغية تفسير الأحلام، والكلمات الأصلية البدائية، واللغة بوجه عام. ويشير بنفينست في هذا الصدد:

«يبدو أنه قد نشأ خلط وتشويش في كتابات فرويد بسبب لجوئه المستمر إلى «الأصول»: «أصول الفن والدين والمجتمع واللغة ... كان على الدوام ينقل ما بدا له «بدائياً» في البشر إلى حالة البدائية الأصلية، لأنه في الواقع كان يسقط ما يمكن تسميته بجدول زمني لتطور النفس البشرية على تاريخ هذا العالم»[(6)].

بتنبيه إلى المخاطر الكامنة في استخدام فكرة تطور الكائن الفرد والسماح لها بالتأثير تأثيراً قوياً في النظرية الاجتماعية، يثبت لنا بنفينست بأنه أحد أولئك الذين مهدوا الطريق أمام التوجه البنيوي (وما بعد البنيوي) لتحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية. وأثبت بشكل قاطع بأن اللغة لا أصل لها بالذات لأنها عبارة عن نظام، لذا لا يمكن أن تكون هناك لغة بدائية، فاللغة تتغير ولكنها لا تتقدم. استناداً إلى علم اللسانيات، إن كل لغة طبيعية من دون استثناء تكون معقدة ومتمايزة للغاية. وهكذا يكون بنفينست قد سدد ضربة قاضية لفكرة التفوق العرقي التي كانت سائدة في بدايات الدراسات الإثنوغرافية.

أعمال إميل بنفينست الأساسية:

Benveniste, Emile. *Indo-European Language and Society = Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Summaries, Table and Index by Jean Lallot; Translated by Elizabeth Palmer. London: Faber, 1973. (Studies in General Linguistics)

———. *Les Infinitifs avestiques*. Paris: Adrien- Maisonneuve, 1935.

———. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948.

---

(6) Benveniste, *Problems in General Linguistics*, p. 72.

———. *Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1935.
———. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1974. 2 vols.
———. *Problems in General Linguistics*. Translated by Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1971. (Miami Linguistics Series; no. 8)
———. *Titres et noms propres en iranien ancien*. Paris: C. Klincksieck, 1966. (Travaux de l'institut d'études iraniennes de l'université de Paris; 1)

قراءات إضافية :

Lotringer, Sylvère and Thomas Gora (eds.). *Polyphonic Linguistics: The Many Voices of Emile Benveniste*. The Hague: Mouton, 1981. (Semiotica; 1981 Special Supplement)

بيار بورديو Pierre Bourdieu

نظراً إلى التعقيد الذي يميز عمل بورديو، فهنالك على الدوام خطر إساءة فهمه. لذا من الضروري قراءة أعماله الكاملة بعناية ـ العناية نفسها التي أولاها هو نفسه إلى كتاباته.

بعد ما تقدم، تبرز أمامنا أمور معينة هي: 1) الحرص على تحليل اللامساواة والتمييز الطبقي على مستوى بنيوي بدلاً من المستوى الأيديولوجي، لكن بدون الخضوع إلى وهم ذوي النزعة الموضوعية في ما يتعلق بالبنيوية. 2) الحرص على فسح المجال للعلم كي يتجاوز اعتماده على النموذج من أجل فهم طبيعة الحياة الاجتماعية، وبالتالي يقف في مواجهة التطبيق والممارسات. 3) الرغبة في تخطّي الرواسم (الكليشيهات) والصور النمطية والتصنيفات المتعلقة بالمسلّمات والآراء التي تؤخذ عموماً على عواهنها من دون سؤال. 4) إظهار علاقات القوة المتضمنة في الواقع الاجتماعي وفي الميدان الاجتماعي. منذ أن تولى العمل الميداني في الجزائر في الستينيات من القرن العشرين، التزم بورديو بالكشف عن طرق الهيمنة الطبقية الكامنة في المجتمعات الرأسمالية كما تظهر في جميع نواحي التربية والتعليم والفن. إن أطروحته المستمرة تقوم على أن الطبقة المهيمنة لا تبسط هيمنتها بشكل مكشوف: فهي لا تجبر المهيمَن عليهم على الإذعان لإرادتها. كما أنها لا تفرض هيمنتها في المجتمع الرأسمالي من خلال مؤامرة تحوكها حيث يقوم المخططون بصورة واعية باستغلال الواقع بما يتفق مع مصلحتهم الذاتية. بل إن الذي يحصل هو أن الطبقة المهيمنة في المجتمع الرأسمالي هي، من الناحية الإحصائية، المستفيدة من السلطة الاقتصادية والاجتماعية والرمزية، السلطة المتجسدة في رأس المال الاقتصادي والثقافي، والمتداخلة في سائر مؤسسات المجتمع وممارساته، والتي تتم إعادة إنتاجها من قبل هذه المؤسسات والممارسات نفسها.

ولد بيار بورديو في دنفان في جنوب فرنسا عام 1930م. التحق بالمدرسة الباريسية المرموقة «لوي لوغراند» (Louis- Le- Grand) في 1950 ـ 1951، وأنهى دراسته لشهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة في دار المعلمين العليا، الـ (Ecole normale supérieure) وكجزء من خدمته العسكرية قام بورديو بالتدريس في الجزائر، وهكذا خَبِرَ الاستعمار الفرنسي بشكل مباشر. وكان لهذه الخبرة أثر عليه فقد شكلت تفكيره والجهد الذي بذله ليفهمها وضعه على طريق الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. ولاحقاً بين 1959 و1962م درّس بورديو الفلسفة في السوربون، وفي أواسط الستينيات، أصبح مدير الدراسات في «كلية الدراسات العليا» ومدير قسم علم الاجتماع الأوروبي. في عام 1982م انتخب لإشغال كرسي الأستاذية في علم الاجتماع في «الكلية الفرنسية».

في كتابه **الإنسان الأكاديمي** (*Homo Academicus*)، يقول بورديو إن «كلية الدراسات العليا» (Ecole des hautes études) في باريس تبقى واحدة من المؤسسات النادرة المرموقة ـ لكن الهامشية أيضا في النظام الأكاديمي الفرنسي ـ التي نشأ فيها الفكر والبحث الأصيلان. وكان هذا أمراً مهماً بالنسبة إلى بورديو في حياته المهنية المبكرة، ذلك لأن التعليم العالي في فرنسا كان عادة يتشكل حول شخصيات ومؤسسات مرموقة مثل دار المعلمين العليا ـ في شارع أولم. وقولنا «المرموقة أكاديمياً» لا يعني بالضرورة ذلك النوع من البحث والفكر الذي يتصف بالتحدي (ويدفعك إلى العمل والإنجاز). بل يعني أن الحائزين على التكريم الأكاديمي يقصدون أولئك الذين يعرفون (سواء بصورة واعية أم لا) كيفية تشغيل نظام الرعاية العلمية والأدبية (Patronage)، ويستفيدون أشد الفائدة من الامتيازات الموروثة أو رأس المال الثقافي الذي قد يملكونه. ويضع بورديو الامتياز الأكاديمي والسلطة المؤسسية التي تأتي معه في مقابل الشهرة الفكرية والعلمية. وبينما قد تستلزم الأخيرة نوعاً من الخيال والأصالة والحدّة النقدية، تتطلب الأولى «إثباتاً قاطعاً على الطاعة والخضوع والاحترام غير المشروط للمبادئ الأساسية للنظام القائم»[1].

إن وجهة النظر التي تعتبر الوسط الأكاديمي منصفاً وتنافسياً ومشحوناً ـ كما

(1) Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Translated by Peter Collier (Cambridge: Polity Press in Association with Basil Blackwell, 1988), p. 87.

يفترض ـ بالرغبة والعزيمة لتوسيع حدود المعرفة، ومنتقياً أفضل العقول لأداء المهمة المطلوبة، هذه النظرة من الاعتقاد التقليدي المستند إلى الحس المشترك (أو «المفهومية الدارجة») هي التي يهدف بورديو في ابحاثه وتأملاته السوسيولوجية إلى التخلص منها. في الواقع، يرى بورديو أن الشيء البديهي والواضح بذاته والمفروغ منه والذي لا يحتاج إلى تفسير ـ أفكارنا الدارجة أو لغتنا غير العلمية وغير الدقيقة ـ ذلك كله يقوم على سوء تقدير لعلاقات القوة غير المتساوية و«توليد» الامتيازات المصاحبة لذلك.

وإلى حد بعيد، فقد عرض بورديو موقفه النظري الأساسي في مقالته المبكرة ـ في أوائل السبعينيات ـ بعنوان «عرض موجز لنظرية الممارسة العملية». هناك، وفي سياق دراساته الإثنوغرافية، يحدد بورديو إطاراً للمعرفة النظرية يتألف من ثلاثة مستويات، حيث إن المستوى الأكثر انعكاسية في عملية تصنيف المصنفات سيستخدم في النهاية لتصنيف المصنفات ويموضع الذات أو الفاعل الذي يقوم بعملية الموضعة (To Objectify the Objectifying Subject) وإصدار الحكم على حكّام الذوق أنفسهم. والعنصر الأول في هذا الإطار هو «الخبرة أو التجربة الأساسية»، أو ما يسميه بورديو «المستوى الظواهري» (الفنومينولوجي). هذا المستوى معروف لدى الباحثين في الحقل كافة لأنه مصدر بياناتهم الوصفية الأساسية التي تتعلق بالعالم اليومي المألوف ـ إما في مجتمعهم أو في مجتمع آخر. المستوى الثاني ـ وهو مألوف أيضاً ـ هو مستوى «النموذج» أو المعرفة «الموضوعية». هنا، تقوم المعرفة ببناء أو تشييد العلاقات الموضوعية (مثل الاقتصادية واللغوية) التي تبني الممارسات وما تمثله هذه الممارسات، فمثلاً، على المستوى «الأساسي» قد يلاحظ الباحث أنه في كل عرس من الأعراس، أو عيد ميلاد فردي أو عيد الميلاد المجيد يقوم الناس بتبادل الهدايا. على المستوى الموضوعي (الذي يهتم به صاحب النزعة الموضوعية) يمكن للباحث أن ينظِّر قائلاً، إنه على الرغم مما يشير إليه الحس المشترك، فإن تبادل الهدايا هو وسيلة للمحافظة على المكانة المرموقة والعز والجاه، وتأكيد الهرمية الاجتماعية، وربما أيضاً هو مثال يدل على أن التبادل بحد ذاته إنما هو طريقة للحفاظ على التماسك الاجتماعي. والنقطة التي يؤكد عليها بورديو بخصوص هذا النوع من المعرفة هي أنها أساساً المعرفة المتأتية من المراقب المحايد غير المتحيز وهو منهمك بتطوير نظرية عن الممارسة العملية تتضمنها البيانات الأولية. ولكن عندما نأتي لدراسة

اللغة أو تبادل الهدايا على وجه الخصوص، فإن معرفة المنظّر (أو المراقب) الحيادي تصبح محدودة بشكل ملحوظ. ومن الواضح أنه إذا جرت دراسة اللغة من طرف المستمع (وكثيراً ما يكون طرف الحياد)، وليس من طرف المتكلم أيضاً، فإننا سنحصل على شكل ناقص ومبتور من أشكال المعرفة. لذا يحاجج بورديو أن أي نظرية مناسبة عن الممارسة العملية يجب أن تصحبها نظرية حول العيب الرئيسي والنقص الكبير في توجّه أصحاب النزعة الموضوعية (أو الموضوعانية (Objectivist)) عند تناولهم مسألة التطبيق، ألا وهو كونها بحد ذاتها شديدة الانقطاع عن الممارسة العملية، لذا فهي تخفق في تفسير عناصر أساسية بالنسبة إلى الممارسة العملية ـ مثلاً الأسلوب الأنيق والذوق واللباقة والبراعة والمهارة (يدوية أو عقلية)، وعلى الخصوص الارتجال. وعلى نحو مشابه، عند بناء نموذج لممارسة عملية ـ مثلاً تبادل الهدايا ـ فإن المعرفة الموضوعانية لا تستطيع أن تجد تفسيراً للأخطاء، أو «للاستراتيجيات» التي يمكن أن تقوّض عالمية النموذج. وبعبارة أخرى، يُترك الزمان خارج النموذج وكذلك فكرة «الاستراتيجية». يقول بورديو «الاستراتيجية تسمح للفرد بالتدخل ضد النموذج». وهذا هو ما فشل في القيام به ذلك الموقف البنيوي الذي أعلنه ليفي ـ ستراوس. وللتأكيد، فإن العلاقات هي التي تميز الحياة الاجتماعية والثقافية، وليس جواهر الأشياء ـ كما أظهرت للباحثين نظرية سوسور في اللغة. لكن البقاء في هذا المستوى، كما كان يميل الرعيل الأول من أصحاب المدرسة البنيوية على حد زعم بورديو، معناه المكوث في مستوى النموذج أو المعرفة الموضوعانية.

يقول بورديو، إذاً، إن نظريةً في المعرفة الموضوعانية ستكون، في الوقت نفسه، أكثر صرامة ودقة وتوضيحاً بوصفها نظرية عن الممارسة العملية. ويدّعي أنه بالإمكان إنجاز تقديم نظرية صارمة فعلاً عن الممارسة العملية إذا اتخذنا موقف «تحقيق» الممارسة العملية. ومن موقف النظرية الواردة في مقالته الآنفة الذكر «عرض موجز الممارسة العملية» ـ يمضي بورديو فيؤلف ثلاثة كتب مهمة حول التربية والتعليم والذوق هي: **الإنسان الأكاديمي** (*Homo Academicus*)، التمييز (*Distinction*) و**سمو الدولة: المدارس العليا وروح الجماعة العصبية** (*La Noblesse d'état: Les Grandes écoles et esprit de corps*).

ونجد في هذه الأعمال عدداً من المفاهيم الرئيسية التي يستخدمها بورديو مثل «الهابيتوس» و«الحقل» و«رأس المال الثقافي».

أما مصطلح «هابيتوس» فبعضهم يعتبر خطأ أنه الأعمال الروتينية المحددة في الحياة اليومية، أو أنه مرادف لتعبير «التنشئة الاجتماعية»، ولكنه في الواقع جزء من نظرية بورديو حول الممارسة العملية ويعني التعبير بوضوح عن الميول في الفضاء الاجتماعي. والفضاء هو أيضاً حقل اجتماعي بحيث إن المواقع فيه تشكل نظاماً من علاقات تقوم على القوة التي تحمل معنى بالنسبة إلى أولئك الذين يشغلون المواقع في الفضاء الاجتماعي ولديهم رغبة فيها. كما أن «الهابيتوس» هو نوع من التعبير عن استثمار (قد يكون لاشعورياً) لأولئك الموجودين داخل الفضاء الاجتماعي في نقاط القوة المتضمنة فيه. و«الهابيتوس» نوع من القواعد للأفعال ـ علم نحو للأفعال ـ يؤدي غرض التمييز بين طبقة (المهيمِنة) وأخرى (المهيمَن عليها) في المجال الاجتماعي. في كتابه «التمييز» يشير بورديو إلى «الهابيتوس» باعتباره نسق ترسيمات أو مخططات (Schemas) لإنتاج ممارسات معينة. وهكذا، إذا كان «الذوق السليم» يتطلب الآتي: إن أستاذ الجامعة يميل إلى تفضيل مقطوعة «باخ» المسماة «البيانو أو الأورغن المدوزن»، في حين أن العمال المكتبيين واليدويين يفضلون معزوفة «الدانوب الأزرق»، فإن صلاحية الذوق السليم، ستقوض عندما يتبين أن الاستاذ نفسه (خصوصاً إذا كان استاذ قانون أو طب) هو ابن لأستاذ كانت لديه مجموعة فنية من التحف وكانت زوجته من الهواة المتمرسين في عزف الموسيقى. لأن الأستاذ يشار إليه هنا باعتباره قد حقق قدراً معيناً في مجال التعليم، ليس هذا فحسب، بل إنه قد ورث أيضاً رأس مالٍ ثقافياً. وبعبارة أخرى، في حالات محددة، يمكن للبيئة العائلية أن تزود الشخص بقدر ملموس من المعرفة والفهم و«الذوق»، وهذه الأمور لم يتعلمها بشكل رسمي وإنما حصل عليها بصورة لا شعورية.

إن هابيتوساً محدداً يصبح جلياً عندما يظهر لنا إحصائياً أن طائفة من المتغيرات (مثل المهنة، التعليم، الدخل، التفضيلات الفنية، الذوق في الأطعمة. . .إلخ) تترابط في ما بينها في علاقات. وهكذا، على خلاف العامل اليدوي، نجد أن أستاذ القانون سيكون قد حصل على تعليمه في مدرسة خاصة، ويفضل باخ، ولديه دخل مرتفع، ويفضل طعاماً بسيطاً يحقق الرشاقة ويتكوّن من اللحم الخالي من الدهون والخضار والفواكه الطازجة. هذا الترابط، في رأي بورديو، هو الذي يكوّن مجموعة من الاستعدادات أو الميول (في هذه الحالة بورجوازية أو مهيمنة) ويسميها «هابيتوس»، فهو إذاً يتولد من مجموعة من

الاستعدادات تعود إلى طبقة معينة. لكن معرفتنا با «لهابيتوس» المتعلق بطبقة ما لا تكفي للتنبؤ بالضبط بما سيقوم به أحد افراد هذه الطبقة (إما المهيمِنة أو المهيمَن عليها) في وقت محدد وفي موقف محدد. لأن التنبؤ المضبوط معناه حذف الزمان والواسطة وإعادة تأكيد أوّلية النموذج على الممارسة العملية، وهو الأمر الذي كانت قد انتقدته مقالة المؤلف «عرض موجز لنظرية الممارسة العملية» في أوائل السبعينيات. وكان بورديو قد قال أيضاً بأن «للهابيتوس» علاقة بـ «شعور المرء بمكانه» والذي يبرز من خلال عمليات التمايز في الفضاء الاجتماعي، وبأن «الهابيتوس» هو نسق ترسيمات لإنتاج ممارسات معينة وكذلك نسق ترسيمات تتعلق بالإدراك الحسي والإدراك الذاتي الاستبطاني لهذه الممارسات. والحدود بين «هابيتوس» وآخر عرضة للتفنيد لأنها دائماً ليّنة ومائعة ـ ليست صلبة أبداً.

وعمل بورديو جاهدا لتنقية وتهذيب هذا المفهوم الأساسي في أعماله لأنه الدعامة التي تبنى عليها أصالته كعالم اجتماع. وبما أن التوجه الاقتصادي للماركسية اختزالي للغاية، وبما أن البنيوية المبكرة كانت ذات نزعة موضوعية مفرطة، وأخيراً بما أن نظريات المؤامرة المتعلقة بالهيمنة الطبقية تعطي وزناً كبيراً ـ أكثر من اللازم ـ للتجارب الأولية الأساسية ـ كما يتضح مثلاً في أفعال يومية محددة تتعلق بالمصلحة الذاتية المحضة صراحةً ـ لكل هذه الأسباب المتقدمة، بذل بورديو جهداً في تهذيب وتشذيب نظريته عن الممارسة العملية كي تكون علمية وتدين بالفضل للممارسة العملية. أن تكون علمية هنا معناه أن تفسر العرضية (الطروء) (Contingency) والتوسط أو الوكالة (Agency) والزمنية (Time).

أما نجاح مقاربة توجّه بورديو فهو شأن آخر. إذ يمكن المجادلة بأن أي صلة بالنظرية كفيلة بتجميد الممارسة العملية في مسارها. بالتأكيد فإن، «الهابيتوس» يمكن أن يكون استعداداً أو ميْلاً، لكن ما العلاقة بالضبط بين هذا الاستعداد والأفعال العرضية الطارئة؟ إنها «الانتظامات الاحصائية»، يجيب بورديو ردّا على هذا السؤال؛ وبعبارة أخرى، إنها المعرفة العلمية. لكن ما فائدة هذه المعرفة (من الناحية الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية. . .إلخ)؟ فهي عندما تُستخدم من قبل مجموعات لأغراض سياسية تتعرض لخطر التحول إلى مسألة أيديولوجية بحتة، إلى بعد من أبعاد السلطة الرمزية، سلطة التمثيل أو الوكالة.

بينما يصح القول بأن فكرة بورديو بدخول لعبة الممارسة بدون التمادي والانجراف فيها، لها إيحاءاتها، ومع أن صورته «المأساوية» للعلم باعتباره حرية حقيقية إلى درجة أنه اصبح «معرفة الضرورة»، تزوّدنا بأساس ممكن لفهم أعمق

للمشروع العلمي وبالتالي للمشروع الاجتماعي (السوسيولوجي)، إلا أن عمل بورديو ما زال يعتمد على الفصل الأساسي بين النظرية والممارسة، أو بين النظرية والواقع. هذا التقسيم بحد ذاته يحتاج إلى إعادة نظر إذا أردنا لعمل بورديو أن يشمل دينامية فرويد.

في إضافة ملحقة بدراسته الضخمة المعنونة «التمييز»، يتناول بورديو الميل «المثقف» للفيلسوف حتى كما يتمثل في قراءة جاك دريدا «غير التقليدية» المتعلقة بفلسفة الجمال عند «كَنْت»، «إن معارضة الفلسفة فلسفياً إنما هي تعزيز للوضع الامتيازي الذي يتمتع به المجال الفلسفي» على حد قول بورديو. وهذا معناه أننا ما زلنا نقدم الاحترام والتقدير لمجموعة من النصوص الرئيسية التي يصعب على من هو خارج مجال الفلسفة أن يصل إليها. وهو أيضاً بمثابة تناسٍ «للشروط الموضوعية» للفلسفة، حيث تعطى المكانة المرموقة للعالم الباحث المكتنز بالمعرفة، ويحرم منها المبتدىء الهاوي. أضف إلى ذلك أن من مميزات المفكرين أن تكون لديهم الميول الاجتماعية أي «الهابيتوس» التي يمتلكها المخططون من ذوي الامتياز، مع أنهم يمثلون ذلك الجزء المهيمن عليه ضمن الطبقة المهيمنة.

كل هذا كلام جميل، ولكن إلى حد معيّن، إن أهمية وعينا بالظروف الاجتماعية للفلسفة ـ والفن ـ ينبغي أن تكبح أي تأكيد منافق يدعو لاستقلاليتها. مع ذلك، إن بورديو نفسه هو نتاج تدريب في الفلسفة، كما أن عمله يستند أيضاً إلى قانون النصوص ذات الامتياز ليستلهم منها. إذاً يقر بورديو ضمنياً بأن هذا القانون هو كل ما لدينا في هذه اللحظة، وسواء كان في السراء أو الضراء، نحن نمضي ساعين لنيل إلهاماتنا منه، مع أنه ليس هناك تأكيد مطلق لحقيقته وشرعيّته. ومما لا شك فيه أن أكبر إسهام قدّمه بورديو للفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) هو لفت انتباهنا للشروط الموضوعية المتعلقة بأنواع مختلفة من الخطاب. إلا أن علم الاجتماع هذا يواجه خطر الركود والتعطل إذا لم يطور أيضاً استبصارات نظرية جديدة في ضوء هذا الإسهام.

أعمال بيار بورديو الأساسية:

Bourdieu, Pierre. *Algeria 1960: The Disenchantment of the World: The Sense of Honour: The Kabyle House or the World Reversed: Essays.* Translated by Richard Nice. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979. (Studies in Modern Capitalism)

———. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste = La Distinction*. Translated by Richard Nice. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1986.

———. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Edited and Introduced by Randal Johnson. Cambridge: Polity Press, 1993

———. *Homo Academicus*. Translated by Peter Collier. Cambridge: Polity Press in Association with Basil Blackwell, 1988.

———. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Translated by Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press, 1990.

———. *Language and Symbolic Power*. Edited and Introduced by John B. Thompson; Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press, 1991.

———. *The Logic of Practice = Sens pratique*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Polity Press, 1990.

———. *La Noblesse d'état: Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Les Editions de minuit, 1989. (Le Sens commun)

———. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 16)

———. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Translated by Peter Collier. Cambridge: Polity Press, 1991.

———. *Sociologie de l'Algérie*. Seconde édition. Paris: PUF, 1962.

———. «Structuralism and Theory of Sociological knowledge.» *Social Research*: vol. 35, no. 4, Winter 1968.

———, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron. *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries = Métier de sociologue*. Edited by Beate Krais; Translated by Richard Nice. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.

——— and Jean-Claude Passeron. *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture*. Translated by Richard Nice. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

——— and Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture = Reproduction*. Translated from the French by Richard Nice; with a Foreword by Tom Bottomore. London; Beverly Hills: Sage Publications, 1977. (Sage Studies in Social and Educational Change; vol. 5)

——— and Loïc J. D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

قراءات إضافية:

Austin-Broos, Diane J. (ed.). *Creating Culture: Profiles in the Study of culture*. With a Foreword by Bruce Kapferer. Sydney; Boston: Allen and Unwin, 1987.

Harker, Richard [et al.] (eds.). *Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. Edited by Cheleen Mahar and Chris Wilkes. Basingstoke: Macmillan, 1990.

Jenkins, Richard. *Pierre Bourdieu*. London; New York: Routledge, 1992. (Key Sociologists)

Mukerji, Chandra and Michael Schudson (eds.). *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Robbins, Derek. *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*. Milton Keynes: Open University Press, 1991.

نعوم تشومسكي Noam Chomsky

إذا كان اهتمام النقاد وترحيبهم وثناؤهم يدل على شيء، فمعنى ذلك أن نعوم تشومسكي يجب أن يعتبر من أهم علماء اللغة في القرن العشرين ومن أكثرهم تأثيراً. تلقّى تدريبه في اللسانيات على يد ليونارد بلومفيلد (Leonard Bloomfield) الذي سادت نزعته التجريبية السلوكية علم اللسانيات في أمريكا خلال الثلاثينيات والأربعينيات، كما درس على يد زيليغ هاريس (Zellig Harris) وقد أعجب تشومسكي بمواقفه السياسية خلال الخمسينيات أكثر من إعجابه بطريقته في فهم البنيوية اللغوية.

إن مساهمة تشومسكي في اللسانيات وفي الفكر المعاصر يمكن النظر اليه بشكل واسع من ثلاث زوايا .**أولاً**، لقد نقل التأكيد في اللسانيات من المستوى الاستقرائي والوصفي الصارم (الذي يهتم بتصنيف لاحصر له للأقوال ومنه يتم استخلاص النتائج المتعلقة بالقواعد النحوية) إلى المستوى المثالي المتعلق بالكفاءة والمقدرة و«البنية العميقة» (Deep Structure) وهو المستوى الذي يفتح المجال أمام ناحية الإبداع في اللغة. وباختصار، بيّن تشومسكي بفضل خبرته الفنية (التقنية) في اللسانيات أن اللغة هي أكثر من مجرد تطبيقها المادي. **ثانياً**، قام بإعادة النظر في تعلم اللغة مجادلاً بأن الكفاءة اللغوية لا تكتسب بصورة استقرائية من خلال التعلم الشرطي القائم على فكرة المنبّه ـ الاستجابة الذي يعتمده السلوكيون، بل إن الكفاءة اللغوية هي نتيجة قدرة معرفية فطرية ذاتية يمتلكها البشر. بعبارة أخرى، فالحرية اللغوية والإبداع ههنا ليسا مكتسبيْن، بل هما موجودان أساساً وعلى الدوام كمبدأ قبلي حاكم (A Governing A priori) **ثالثًا**، إن التمييز بين «الكفاءة» و«الأداء» ـ حتى عندما لم يُفهم بشكل جيد ـ قد جرى استخدامه كاستعارة في الدراسات البنيوية في حقول أخرى مثل الفلسفة

وعلم الاجتماع (مثلاً، فكرة هابرماس عن «الكفاءة التواصلية» ومفهوم «الهابيتوس» عند بورديو ـ كلاهما يعكسان صدى مفهوم تشومسكي عن الواسطة (Agency).

والجدير بالذكر أن تشومسكي مفكر ليبرالي ـ يساري، صريح في كلامه، عارض بشدة تورط الولايات المتحدة الأمريكية في حرب فيتنام، وألّف قرابة 12 كتاباً تناول فيها قضايا سياسية دولية ومحلية في يومنا هذا. ومن أشهر تلك الكتب: **القوة الأمريكية** (*American Power*) (1969)؛ **شباب الغرفة الخلفية** (*Backroom Boys*) (1973)؛ **حقوق الإنسان والسياسة الخارجية الأمريكية** (*Human Rights and American Foreign Policy*) (1978)؛ **المثلث الفاجع المشؤوم: الولايات المتحدة واسرائيل والفلسطينيون** (*The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*) (1983)؛ **أوهام ضرورية: السيطرة على الفكر في المجتمعات الديمقراطية** (*Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*) (1989)؛ **الديمقراطية الرادعة** (*Deterring Democracy*) (1991).

وفي ما يبدو أنه سوء تقدير كبير في أحكامه السياسية ـ خصوصا أنه كان يهوديا وكان أبوه باحثا في اللغة العبرية ـ كتب تشومسكي عام 1980م مقدمة لكتاب روبرت فوريسون (Robert Faurisson) ضد وجود غرف للتعذيب والقتل بالغاز استخدمها النازيون (وقد ذاع صيت هذا الكتاب ولكن بشكل سيء). وقد استند في عمله هذا إلى المبدأ القائل بأن الليبرالي المتزن في شؤون السياسة يجب أن يستمع لكل الآراء لأن هذا من حق معتنقيها(*).

ولد نعوم تشومسكي في فيلادلفيا عام 1928م. حصل على تعليمه المبكر في مدرسة «تجريبية تقدمية» ثم في الثانوية المركزية في فيلادلفيا. بعد ذلك وفي جامعة بنسلفانيا درس الرياضيات والفلسفة واللسانيات أيضاً تحت إشراف زيليغ هاريس وتأثر به. ومع أنه نال شهادة الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا إلا أنه أكمل معظم عمله المتعلق بها في جامعة هارفارد بين 1951 و1955م. ومنذ عام 1955م أخذ يدرّس في «معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا» (MIT) إلى حد

(*) لعل هذا مدعاة للإشادة بتشومسكي بدل القول إنه «سوء تقدير سياسي»... فتشومسكي المثقف، اليهودي ابن اليهودي، وقف مع الحق في التعبير، ودافع عنه برغم الحملات الظالمة التي وصلت إلى حد اتهامه بالعداء للسامية.

الآن، وقد نال درجة الأستاذية هناك عام 1976.

تعرّف تشومسكي إلى اللسانيات التاريخية من خلال والده ـ الذي نشر كتاباً عنوانه **العبرية: اللغة الأزلية** 1958 ـ. في الواقع، كان أول عمل كبير له والذي لم ينشر إلى الآن هو أطروحته لشهادة الماجستير وكانت عن اللغة العبرية الحديثة (1951). نظراً إلى اهتمام تشومسكي بالمنطق والرياضيات فقد كان من المتوقع من دون شك، أن تحصل أعمال علماء المنطق (مثل غودمان وكواين وكريبكه وهنتيكا ولاكاتوس) والفلاسفة التحليليين (مثل فتغنشتاين وأوستن) على اهتمام كبير منه أكثر من اهتمامه بالفلاسفة وعلماء اللغة من أصحاب التقليد القاري[*] (Continental Tradition) كما يسمونه. إن مثل هذا الاهتمام جعل كتابات تشومسكي أحياناً ذات أسلوب مرتب غير معقد يحاكي الصرامة المفترضة في العلوم الطبيعية. وعلى حد قوله هو، فكما هي الحال في الفيزياء كذلك نجد أن الاهتمامات الفكرية في اللسانيات تكمن بشكل أكبر في القوة التفسيرية والشروح التي تقدمها المبادئ، وبشكل أقل في الظواهر (نتاج اللغة)»[1]، «فالعلم الطبيعي» كما يقول: «باعتباره متميزاً عن التاريخ الطبيعي، لا يهتم بالظواهر بحد ذاتها، بل بالمبادئ والشروحات والتعليلات التي لها صلة بها»[2]. هذه المقاربة ـ كما نتبيّنها في المنطق أيضاً ـ تستدعي أسلوباً معيّناً (استخدام طريقة التنويت (Notation): أي التدوين بمجموعة خاصة من العلامات والرموز) وصيغة محددة (استخدام أمثلة جزئية) وطريقة معيّنة (الأَمْثَلَة أو الإحالة المثالية) (Idealisation) وهذه كلها يجب أن تؤخذ على أنها بديهية، وبالتالي تكون بعيدة عن الفحص والتدقيق النقدي. ولذا، فمع أن أعماله قد عرفت وقرئت في أماكن أخرى (مثلاً فرنسا)، غير أن تشومسكي كان كثيراً ما يجد صعوبة في الدخول في حوار مع علماء لغويين قد ورثوا افتراضاتهم المسبقة عن تقليد آخر مختلف.

في البدء، اهتم تشومسكي بتوضيح كيف أن مستخدم اللغة المثالي يستطيع أن يولِّد أو يكوِّن ويفهم جملاً نحوية جديدة وفريدة من نوعها من دون أن تكون

(*) الأوروبي باستثناء بريطانيا.

(1) Noam Chomsky, *Language and Responsibility: Based on Conversations with Mitsou Ronat*, Translated from the French by John Viertel (New York: Pantheon Books, 1979), pp. 58-59.

(2) المصدر نفسه، ص 59.

قد مرت عليه من قبل بالممارسة. ونتيجة لذلك شرع يبيّن أن مجموعة محدودة ومعروفة من القواعد التحويلية تشكل الكفاءة (أو المقدرة) عند مستخدم اللغة المثالي وبإمكان هذه الكفاءة توليد جمل نحوية. ويقول تشومسكي إن الأداء، الذي يعادل عدداً محدوداً من الجمل النحوية التي تصدر عن المستخدمين الفعليين للغة، يقدّم الدليل (مجموعة القواعد) من أجل تحرّ عن الكفاءة. ويضيف أن الكفاءة لا تعني التقدير الواعي للقواعد التوليدية واستدعاءها من جهة مستخدم اللغة، بل إن الكفاءة يجب أن ينظر إليها باعتبارها تعادل طريقة وجود (كينونة) المتحدّث في اللغة. بعبارة أخرى، الكفاءة هي شرط إمكانية اللغة بالذات: فالكفاءة تكوّن المتحدث لا العكس.

ننتقل الآن إلى نواحٍ تتعلق بنظرية تشومسكي في اللغة، ونركز أولاً على فكرة «علم النحو التوليديّ» (Generative Grammar): إن النحو التوليدي هو نوع من الأنظمة الأساسية للقواعد التي تعرّف وتحدد أولاً الرموز الأساسية ثم تنشأ عنها تحولات الجمل. وهو يرتبط بالكفاءة الأساسية لمتحدث ومستمع مثالي، هذه الكفاءة هي القادرة على إنتاج عدد غير محدود من الجمل صحيحة البناء. إن كلمة Generative = توليدي، تذكرنا بالمصطلح الرياضي وهو Generator = مولّد. وهذا الأخير يؤدي إلى نشوء «دالة توليدية» (Generating Function) ـ مثل «2x + 3y-z» التي تولّد فئة لا محدودة من القيم. ويعرّف تشومسكي علم النحو التوليدي بأنه «مجموعة قواعد تحدد مجموعة من الأشياء وبالتالي تولّد هذه المجموعة»(3). ويتابع قائلاً: "علم النحو (التوليدي) يولّد مجموعة من الجمل الوصفية البنيوية، وكل واحدة منها، في الحالة المثالية، تشمل: بنية عميقة أو تحتية، وبنية سطحية (Surface Structure)، وتفسير معنوي/ دلالي (Semantic) للبنية العميقة، وتفسير صوتي (Phonetic) للبنية السطحية»(4). إن بنية النحو التوليدي يمكن أن تتكون من ثلاثة أنواع رئيسية ـ حسبما يرد في كتاب المؤلف **البنى النحوية التركيبية** (*Syntactic Structures*):

1 ـ علم نحو خاص بالحالة المحدودة (Finite State Grammar): إنه من

---

(3) Noam Chomsky, Language and Mind, Enl. ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 3 1972), p. 126.

(4) المصدر نفسه.

النوع الخطي فقط (Linear) حيث يتم توليد الجمل بواسطة اختيارات بسيطة من اليسار إلى اليمين بحيث إن كل اختيار سابق يحدد مدى الاختيار اللاحق.

2 ـ علم نحو خاص بتركيب العبارة أو شبه الجملة (Phrase Structure Grammar): وهو يقابل تصنيف العناصر المكونة للبنية السطحية للجملة (الإعراب)، ويهتم بالمعاني المتعددة الممكنة من نفس المكونات في العبارة: مثلاً، «رجال كبار ونساء» (Old «Men and Women») (وهذا المثل يقدّمه ليونز (Lyons)) يمكن أن تعني» (رجال كبار) ونساء أو رجال كبار ونساء كبيرات Old) .«Men and Women»)

3 ـ علم النحو التحويلي (Transformational Grammar): هذه طريقة لاشتقاق بنية تكوينية جديدة(*)، ويكون هذا الاشتقاق عن طريق استخدام مجموعة من القواعد قائمة على الخط (سلسلة أو شريط من الرموز String) الأفقي لبنية شبه الجملة أو العبارة الأساسية (ويمثل ذلك مؤشر العبارة أو شبه الجملة) وعلى الخط العمودي أو «الشجرة العمودية» التي تنتج لدينا عندما نأخذ بعين الاعتبار كيفية اشتقاق هذا الخط.

واستطاع تشومسكي البرهنة على أن كلاً من قواعد النحو التي تكوّن بنية العبارة وقواعد النحو التحويلية أقوى (تستطيع أن تفعل أكثر) من قواعد النحو الخاصة بالحالة المحدودة، والبرهنة أيضاً على أن قواعد النحو التحويلية أقوى من قواعد النحو الخاصة ببنية شبه الجملة أو العبارة. ويُذكر أن قواعد النحو التحويلية هي أساساً إسهام تشومسكي الخاص في النظرية العامة لعلم النحو. أما النوعان الآخران من قواعد النحو، فقد كانا موجودين في علوم اللغة سابقاً لعمل تشومسكي ـ لكنهما لم يتخذا صياغة صورية/ شكلية سابقاً. والنحو التحويلي وحده هو القادر على اشتقاق القواعد الأساسية المكونة للحالة المثالية التي تتألف من متحدث ومستمع، اللغة الانجليزية مثلا. إن المنطق الكامن وراء النحو التحويلي هو الآتي: لو أن كل قول ملفوظ تضمن قاعدة فردية كشرطٍ لقبوله لأصبح لدينا عدد كبير جداً من القواعد. ومن الواضح، أن عدد القواعد ليس معادلاً لعدد الأقوال المنطوقة، ولهذا السبب نجد أن قواعد النحو لها مضامين.

(*) مثلاً جملة بصيغة المعلوم، فيها فاعل معلوم ومفعول به يتم تحويلها إلى جملة بصيغة المجهول فيها نائب فاعل، مثال: ضَرَبَ الرجلُ الولدَ تحوّل إلى: ضُرب الولدُ.

من جهة أخرى، يشير تشومسكي إلى أننا لو لم نتمكن من البرهنة على أن كثيراً من الجمل هو في الواقع تحويلات لنفس القاعدة، لأصبح علم النحو معقداً للغاية ولافتقر إلى القدرة التفسيرية. وبالتالي ستصبح قواعد النحو التي تكوّن بنية العبارات معقدة جداً لو باتت هي وحدها المسؤولة عن تزويدنا بكل القواعد المطلوبة لتركيب الجمل في اللغة. والخلاصة، إن النحو التحويلي هو الطريقة لتخفيض (أو رد) تركيب الجمل إلى أقل عدد ممكن من القواعد. أما إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى فيمكن القول إن النحو التحويلي هو الذي يزودنا بقواعد الكفاءة، وبالتالي فهو يعادل فكرة تشومسكي عن البنية العميقة أو التحتية.

بقي علينا أن نتطرق إلى جانب آخر في نظرية تشومسكي اللغوية قبل الانتقال إلى تقييم موجز لأعماله. إنه يتعلق بمحاولته تعزيز نظريته عن علم النحو التوليدي عن طريق ربطها بفكرة «القدرة المعرفية»[5] (Cognitive Capacity).

بما أن تشومسكي يعتقد بأننا لا نستطيع تفسير اكتساب اللغة والكفاءة اللغوية (التي تفترض الإبداع اللغوي) بالطريقة الاستقرائية، وبواسطة أي تفسير لنظرية المنبه - الاستجابة، لذا فهو يلجأ إلى فكرة قدرة لغوية فطرية ذاتية بشرية على وجه الخصوص كطريقة لتفسير طبيعة اللغة البشرية. وبصورة خاصة كان تشومسكي مولعاً بوجهة النظر الديكارتية ومفادها أن بين اللغة والعقل وشائج متينة، بحيث إن معرفة اللغة تفتح أمامنا الطريق إلى معرفة العقل البشري. وبالنسبة إلى مخترع علم النحو التوليدي، اللغة إذاً من حيث الأساس هي جزء من السيكولوجيا (النفسية) البشرية ـ والمقصود بالسيكولوجيا هنا نظرية الملكات (Faculties) الخاصة بالعقل البشري. وهكذا فالكفاءة اللغوية تتصف بكونها أكثر سيكولوجية في أصلها وأقل لسانية، أم هل ينبغي أن نقول بأن أصل اللغة هو الذات السيكولوجية؟ في هذه الآراء كان تشومسكي متأثراً على الأخص بديكارت والتقليد العلمي العقلاني في القرن السابع عشر. وبدلاً من إعطاء اللغة وضعاً مستقلاً ـ كما هي الحال في القرن العشرين بمقدم آراء سوسور البنيوية عن اللغة ـ نظر الاتجاه العقلاني في القرن السابع عشر إلى اللغة على أنها تعبير عن الذات

---

(5) انظر على سبيل المثال الفصل الأول وأماكن أخرى من كتاب: Noam Chomsky, *Reflections on Language* (London: Temple Smith [etc.], 1976), chap. 1.

(كما أعيد طبعه سنة 1977).

السيكولوجية. ويبدو أن تشومسكي يعتقد بأنه فقط عن طريق اتّباع هذا التقليد سيكون بإمكاننا أن نتعامل بإنصاف مع الجوهر الإبداعي الديناميكي للغة، وبالتالي نتجنب السقوط في فخ التفسير التجريبي للغة. في الواقع، في نظر تشومسكي، إن تجريبية سوسور الأوّلية، أو حتى المكتملة، تجعله غير مقبول لدى اللسانيات التوليدية. واستناداً إلى عالم اللغة الديكارتي، فإن سوسور انتهى إلى تفضيل الكلام، الحديث (Speech) على اللسان، أي النظام اللغوي أو البناء النحوي(6).

كيف ننظر إذاً إلى عمل تشومسكي؟ دعونا نقرّ بأن أي تقييم عميق للنحو التوليدي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار الخبرة الفنية الكبيرة في اللسانيات التي يتمتع بها تشومسكي.

الآن بعد أن قلنا ذلك، من الواضح أن هناك بعض الأمور التي هي من الواضح موضع نقاش حتى بالنسبة إلى غير المتخصصين. من دون شك، إن نظرية علم النحو التوليدي هي إحدى الانجازات الكبيرة في القرن العشرين، إلا أن محدوديتها تظهر في أربعة جوانب على الأقل. أولها يتعلق بفكرة الإحالة إلى المثالية، نحن نذكر أن «الكفاءة» تشير إلى « الكفاءة بالنسبة لحالة مثالية فيها متحدث ومستمع». المشكلة هنا لا تمت بصلة إلى حقيقة أن الكفاءة لن تتحقق تجريبياً بشكل كامل أبداً، بل لها علاقة بحقيقة أن هذه الكفاءة تتطابق مع عنصر غير لغوي وهو الحالة المثالية لمتحدث ومستمع، بدلاً من اللغة نفسها. نلاحظ أن الإحالة إلى المثالية تتوافق تماماً مع اتجاه تشومسكي العقلاني القائل بأن اللغة هي تعبير عن شيء آخر ـ ألا وهو القدرة المعرفية الفردية الملازمة للسيكولوجيا (النفسية) الفردية. والسؤال الذي يثار هنا هو: ماذا يجب أن تكون عليه اللغة كي تعتبر تعبيراً عن السيكولوجيا الفردية؟ ولكن هل اللغة هي تعبير عن شيء فقط؟ بمعنى آخر، هل هي شفافة بصورة بحتة؟ إن نظرية العلامات (السيميوطيقا) المعاصرة وكذلك نظرية الشعر تشيران إلى أن الجواب يكون بالنفي، فهناك أيضاً اللغة الشعرية وهي لغة مبهمة وغامضة نسبياً وليست شفافة.

لنفترض أن جواب تشومسكي سيكون بأن الإحالة إلى المثالية هي ضرورة منهجية، ولا يجوز أن نخلط بينها وبين ما تكون عليه اللغة بحد ذاتها. المشكلة

(6) المفارقة هي أن معظم نقاد سوسور (مثلاً بورديو) يميلون إلى المجادلة بأنه فضل اللسان (Langue) على الكلام (Parole).

هنا هي أنه من المستحيل تجنب كون الإحالة إلى المثالية مرتبطة بفكرة الكفاءة - الكفاءة تعادل عدداً لا نهائياً (= مثالياً) من الجمل. وهناك مشكلة أخرى، بيّنتها جوليا كريستيفا، هي أن الإحالة إلى المثالية تخفق في معالجة اللغة باعتبارها «عملية تحقق» (Process Of Realisation). إن مفهوم مستوى «الأداء» عند تشومسكي لا يحل المشكلة، لأن الأداء يركز فقط على الأقوال الملفوظة باعتبارها قد تحققت بالفعل، فهو لا يفسر واقع عملية تحقق هذه الأقوال: وهذا هو مستوى الخطاب عند بنفينست. ونتيجة لذلك فإن نظرة تشومسكي للغة هي نظرة استاتيكية ساكنة وليست دينامية حيوية.

مشكلة أخرى تطرحها لسانيات تشومسكي وهي نابعة عن تأكيده على كفاءة المتحدث الأصلي الذي يتكلم بلغته الأم، باعتباره النموذج لمن يتحدث بتلك اللغة. هناك قضيتان يجدر النظر فيهما. الأولى هي: هل المتحدث الأصلي الذي يتكلم بلغته الأم هو نموذج مناسب لكيفية عمل اللغة؟ مع أن هناك مميزات وفوائد في الاعتماد على المتحدث الأصلي عند تقييم نحوية اللغة، ولكن ألا يمكن القول أنه في حالة مثالية: هناك بعض المتحدثين بإمكانهم اكتساب الكفاءة الأصلية في عدة لغات أو حتى في كثير منها؟ القضية الثانية هي: إنه يمكن القول إن جانباً اساسياً في اللغة هو إمكانية ترجمتها. هذا الجانب قد جرى التغاضي عنه بالضرورة بسبب تركيز تشومسكي على كفاءة المتحدث الأصلي.

وأخيراً، إن عقلانية تشومسكي تبدو وكأنها رد فعل مبالغ فيه تجاه النزعتيْن السلوكية والتجريبية اللتيْن ميّزتا البيئة الفلسفية واللغوية الأنجلو ساكسونية التي تدرب فيها تشومسكي. ونتيجةً لذلك، كثيراً ما يظهر لنا بمظهر ذلك العقلاني الذي يتحصن للقتال ويتحمل الآلام وهو يحاول أن يدحر قوى التجريبية ولو قليلاً. غير أنه من الواضح أن المناقشات النظرية المهمة اليوم حول اللغة والفلسفة لا تقتصر على التنافس بين العقلانية والتجريبية. لكن يبدو أن كتابات تشومسكي النظرية لم تلتفت إلى ذلك، وهذا قصور خطير فيها.

أعمال نعوم تشومسكي الأساسية:

Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: M.I.T. Press, 1965. (Massachusetts Institute of Technology. Research Laboratory of Electronics. Special Technical Report; no. 11)

———. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*.

New York: Harper and Row, 1966. (Studies in Language)
———. *Chomsky: Selected Readings*. Edited by J. P. B. Allen and Paul Van Buren. London; New York: Oxford University Press, 1971. (Language and Language Learning; 31)
———. *Current Issues in Linguistic Theory*. The Hague: Mouton, 1964. (Janua Linguarum Series Minor; no. 38)
———. *Language and Mind*. Enl. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
———. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988. (Current Studies in Linguistics Series; 16)
———. *Language and Responsibility: Based on Conversations with Mitsou Ronat*. Translated from the French by John Viertel. New York: Pantheon Books, 1979.
———. *The Logical Structure of Linguistic Theory*. New York: Plenum Press, 1975.
———. *Reflections on Language*. London: Temple Smith [etc.], 1976.
———. *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press, 1980. (Woodbridge Lectures Delivered at Columbia University; no. 11, 1978)
———. *Studies on Semantics in Generative Grammar*. The Hague: Mouton, 1972. (Janua Linguarum Series Minor; 107)
———. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton, 1957. (Janua Linguarum Series Minor; no. 4)
——— and Morris Halle. *The Sound Pattern of English*. New York: Harper and Row, 1968. (Studies in language)

قراءات إضافية:

Botha, Rudolf P. *Challenging Chomsky: The Generative Garden Game*. Oxford, UK; New York, USA: B. Blackwell, 1989.
George, Alexander (ed.). *Reflections on Chomsky*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990.
Lyons, John. *Chomsky*. 2nd ed. Hassocks: Harvester Press, 1977.
Modgil, Sohan and Celia Modgil (eds.). *Noam Chomsky: Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press, 1987. (Falmer International Master-Minds Challenged; 3)
Radford, Andrew. *Transformational Syntax: A Student's Guide to Chomsky's Extended Standard Theory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981. (Cambridge Textbooks in Linguistics)

جورج دوميزيل Georges Dumezil

في العلوم الاجتماعية يعتبر جورج دوميزيل ـ بالإضافة إلى كلود ليفي ـ ستراوس ـ واحداً من أوائل الممثلين للمنهج البنيوي المقارن. هذا المنهج، المستند إلى نظام من التصنيفات والتحليلات الذي تمّ بناؤه بعناية، قد سمح لدوميزيل أن يحدد ثلاث وظائف (دالات) اجتماعية ثابتة، في الحضارة الهندو ـ أوروبية، هي: السيادة، الحرب، الإنتاج. وبدقة أكثر، سعى دوميزيل إلى بيان طبيعة وترابط العناصر المكونة للحضارة الهندو ـ أوروبية ـ من دون إنكار الاختلافات. هذا البيان يتم من خلال بحث مدهش في الأديان والأساطير (الميثولوجيا) الهندو ـ أوروبية، كما يظهر ذلك في الملحمات والأساطير والروايات التاريخية (مثلاً، تأسيس روما). ومن بين مصادر دوميزيل المفضلة ينبغي أن نذكر: الملحمة الهندية، المهابهاراتا، والإيرانية، **آفيستا** (الكتاب المقدس للزرادشتيين)، والسكندنافية، **إيدّا**، وأخيراً بالنسبة إلى روما ملحمة **الإينيادة** لفرجيل. ولكن، كيف اصبح دوميزيل باحثاً في الحضارة الهندو ـ أوروبية وما هي بالضبط تلك الحضارة التي يدعوها بهذا الاسم؟.

ولد جورج دوميزيل في باريس عام 1898م، واستناداً إلى روايته هو نفسه: ابتدأ اهتمامه بالأساطير من خلال قراءته للأساطير اليونانية عندما كان طفلاً. وكان والده قد أعطاه الكتاب المشهور الذي ألّفه نايبور (Niebuhr)، وكان باللغتين الألمانية والفرنسية. كما قرأ **حكايات بيرو** (Perrault) وهو في سنّ مبكر.

في نهاية دراسته الثانوية التحق بالمدرسة الباريسية المرموقة (الليسيه) «لوي لوغراند» ثمّ دخل دار المعلمين العليا (شارع أولم)، في عام 1916م. مع أن دراسته انقطعت بسبب الحرب العالمية الأولى (تمّ تسريحه من الخدمة عام

1919م)، إلا أن دوميزيل اجتاز امتحان شهادة الكفاءة للتعليم الثانوي في الآداب في كانون الأول/ ديسمير عام 1919م. بعد ذلك بفترة قصيرة تمّ تعيينه أستاذاً في الليسيه في مدينة بوفيه في شمال فرنسا، حيث قام بالتدريس حتّى تشرين الأول/ أكتوبر عام 1920م. لكنه لم يستطع تحمل الحياة كمدرس في مدرسة ثانوية، لذا استقال من منصبه وتفرغ لتحضير أطروحته لشهادة الدكتوراه وكانت بعنوان: **وليمة الخلود: دراسة في الميثولوجيا الهندو ـ أوروبية المقارنة** (*Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*). وكانت تحت إشراف الأستاذ أنطوان مييه، أبرز علماء اللسانيات التاريخية في عصره. وفكر أيضاً في الحصول على وظيفة في الخارج وتم تعيينه لاحقاً كمدرس للفرنسية في جامعة وارسو. وبما أن العيش خارج فرنسا في ذلك الوقت كان مؤلماً للغاية، فقد استقال دوميزيل بعد ستة أشهر وقفل عائداً إلى باريس عام 1921م. وبفضل منحة دراسة نالها لمدّة ثلاث سنوات، استطاع أن يكمل أطروحته وناقشها عام 1924م. بعد ذلك بقليل، غادر الباحث الشاب إلى تركيا ليشغل منصب أستاذ في تاريخ الأديان في جامعة اسطنبول، وقد تهيأ له هذا المنصب بسبب السياسات العلمانية التي اتبعها مصطفى كمال. ودرّس دوميزيل في تركيا لمدّة ست سنوات (1925 ـ 1931) ـ وكانت «أفضل سنوات حياته» كما قال في عام 1986م. وعاد دوميزيل إلى فرنسا عام 1933م ليشغل منصب مدير الدراسات في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا»، وذلك بعد أن أمضى سنتين في جامعة أوبسالا (Uppsala) (حيث أخذ يتعلم اللغات الإسكندنافية) وعمل أستاذاً للغة الفرنسية. في عام 1949 انتخب دوميزيل للتدريس في «الكوليج دو فرانس» وشغل كرسي الأستاذية في مادة «الحضارة الهندو ـ أوروبية»، واستمر في التدريس حتّى تقاعده عام 1968. ثمّ أمضى ثلاث سنوات في التدريس في الولايات المتحدة، وتم انتخابه للأكاديمية الفرنسية عام 1978م. وتوفي في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1986م.

كان دوميزيل يؤكّد دائماً على الطابع التقدّمي والمؤقت لأعماله، وكثيراً ما كان يقارن منشوراته العديدة بالتقارير السنوية. ونتيجة لذلك، فإن كثيراً من كتبه كانت تطويراً وتوسعاً في أعمال كان قد نشرها سابقاً، فالمجلدات المختلفة لكتابه المعنون **الأسطورة والملحمة**، على سبيل المثال، قد تمّ نشرها في ثلاث أو أربع طبعات وكل واحدة كانت مصححة ومنقّحة بعناية. وحسب ما ورد في أعماله،

فإن الحضارة الهندو ـ أوروبية تشير إلى ثقافات الهند وشمال أفريقيا (ولاسيما مصر)، ثمّ إيران في آسيا، وأوروبا (ولاسيما روما) والبلدان الإسكندنافية. في أول أعماله **وليمة الخلود** الذي نشر عام 1924م وكان نتيجة بحوثه للدكتوراه، يبدأ دوميزيل استكشافه للعناصر القائمة في ثقافات مختلفة ضمن الإطار الهندو ـ أوروبي، والطريقة التي تحتوي فيها أصداء من غيرها. وفي حالة كتابه **وليمة الخلود** يهتم دوموزيل بإعادة تكوين الميثولوجيا الخاصة بالشراب المقدس عند الشعوب الهندو ـ أوروبية، ويبين كيف أن شراب «أمبروزيا» المقدس (الشراب الذي يمنح الآلهة الخلود) في الغرب يقابل عند الهنود (بالسنسكريتية) ما يسمونه «آمرتا». مع أن دوميزيل أبعد نفسه عن هذا العمل وعمل آخر أنجزه قبل عام 1938، إلا أن هذا الكتاب يحتوي في حالة جنينية على برنامجه المتعلق بجميع بحوثه المستقبلية. وفي كتابه **أورانوس ـ فارونا: دراسة مقارنة في الميثولوجيا الهندو ـ أوروبية** (1934)، حيث نجد أن إله الميثولوجيا اليونانية «أورانوس» يقابل إله الهنود «فارونا»، وفي كتابه **فلامن ـ براهمان** (1935) نجد إله الرومان «فلامن» يقابل إله الهنود «براهمان»، إلا أن دوميزيل اعتبر هذه المقارنة في عام 1938م غير ناجحة.

بعد عام 1938م، نلاحظ أن دوميزيل قد ألهمته فكرة ـ مستمدة من بحوثه ـ مفادها أن الوظائف الثلاث وهي السيادة والحرب والإنتاج تربط بين الأصول المتنوعة للثقافات المكونة للحضارة الهندو ـ أوروبية. وهذا التقسيم الثلاثي سيصبح محط التركيز في جميع كتابات دوميزيل اللاحقة. الوظيفتان الأولى والثانية ـ السيادة والحرب ـ تجري معالجتهما في دراسات منفردة، فهناك كتب عن السيادة مثل «**ميترا ـ فارونا: مقالة حول تمثيلين هنديين أوروبيين لفكرة السيادة**» (1940) وهناك كتب عن الحرب مثل **جوانب من وظيفة الحرب عند الهنود ـ الأوروبيين** (1956) (وقد أعيد طبعه وكتابته تحت عنوان **الحظ وسوء الحظ في الحرب**). وهناك كتب مثل **المشتري والمريخ وكيرينوس** يتعلق بروما ويتناول الوظائف الثلاث من حيث مجالات محددة، وكذلك من حيث الكيفية التي تظهر فيها هذه الوظائف الثلاث في سياق الأساطير الهندو ـ أوروبية ككل. أما الموضوع الأخير فيبحثه في كتب مثل: **الأيديولوجيا ثلاثية الأطراف للهنود ـ الأوروبيين** (1953) ـ وقد أدخله ضمن كتابه المعنون **الأيديولوجيا ذات الوظائف الثلاث في ملاحم الشعوب الهندو ـ أوروبية** (1968). لكن الأمر الملحوظ هو غياب أي عمل

ـ ضمن سلسلة الدراسات هذه ـ يتناول بالتحديد تحليل الوظيفة الثالثة وهي: الإنتاجية والخصوبة والناس عموماً، فاستناداً إلى دوميزيل، هذه الوظيفة تقاوم الصياغة المنهجية، وأصعب ما يكون هو معالجتها على انفراد. وما سنعرضه الآن هو ملخص تخطيطي مختصر جداً للوظائف الثلاث كما يقوم دوميزيل بتحليلها من حيث علاقتها بعدد من الثقافات المختلفة. ولكن قبل أن نتابع نود الإشارة إلى أن دوميزيل كثيراً ما كان يسمي هذه الوظائف بالثلاثي الأيديولوجي. ويعني بالأيديولوجيا ما يأتي: «تصور وتقدير وفهم للقوى الكبرى التي تبث الحياة في العالم والمجتمع، والعلاقات بينها. وكثيراً ما تكون هذه الأيديولوجيا ضمنية ولا بدّ من حلّ شفرتها من خلال تحليل ما يقال بشكل مكشوف عن الآلهة ـ وخصوصاً عن أفعالها ـ وعن اللاهوت، وعن الأساطير(الميثولوجيا) بصورة خاصة»[1].

ومن الواضح أنه إذا كانت هذه الوظائف الثلاث تشكل أيديولوجيا، فهذا يعني أن حضورها ليس أمراً ظاهراً بشكل مباشر. لاحقاً في كتابات دوميزيل صارت الأيديولوجيا أقرب إلى البنية اللاواعية للمجتمع. وسنعود إلى هذه المسألة.

الوظائف الثلاث في الأساطير الرومانية هي المشتري (Jupiter) (يمثل طبقة الكهنة)، المريخ (Mars) (يمثل الحرب)، وكيرينوس (Qurrinus) (يمثل الزراعة والإنتاجية). أما في الهند، فالوظائف الثلاث يمثلها على التوالي في الفيدا ـ وهي أقدم ديانة هندية ـ كلّ من ميترا ـ فارونا (Mitra-Varuna)، وإندرا (Indra)، وناساتيا (Nasatya). وعلى غرار ذلك، فالوظائف الثلاث تظهر في الأساطير الإسكندنافية كالآتي: أودن (Odin)، وثور (Thorr)، وفرير (Freyr). وهذه الآلهة الإسكندنافية تحمل شبهاً كبيراً بنظيراتها في الأساطير الجرمانية: فودان (Wodan)، وثور، وفريكو (Fricco)، منظور شمال أفريقيا، كانت إيران مرتبطة بالعالم الهندي قبل الفتح الإسلامي (اسم «إيران» مشتق من «إيران شهر»). ويدرس دوميزيل الأساطير الهندو ـ إيرانية واللغة كذلك قبل مجيء ديانة الفيدا التي انتجت اللغة السنسكريتية، ونجد هذا التوازي بين ميترا الهندية (التي تعادل

(1) Georges Dumézil, *Mythes et dieux des indo-européens*, champs; 232. L'Essentiel, textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie (Paris: Flammarion, 1992), p. 240.

الوظيفة الأولى ـ السيادة) وفوهو ماناه الإيرانية (وتعادل الوظيفة الأولى أيضاً). ويبين دوميزيل أنه في ديانة الفيدا، نجد أن ميترا يصحبها إلهان هما: آرياماـ وهو حامي الجماعة (الوظيفة الثانية = الحرب) وبهاغا المسؤول عن تقسيم البضائع (الوظيفة الثالثة = الإنتاج). أما في اللاهوت الزرادشتي، فيُستبدل آرياماـ بالإله سروسا وهو حامي الجماعة الزرادشتية (الوظيفة الثانية)، ويستبدل بهاغا بالإله آسي وهو راعي الجزاء العادل ـ من ثواب أو عقاب ـ من هذا العالم إلى العالم الآخر (الوظيفة الثالثة). ولكل جزء من أجزاء المنطقة الهندو ـ أوروبية يصوغ دوميزيل الروابط بين الآلهة والأبطال ومختلف الشخصيات الأسطورية واللاهوتية كي يبين وجود الوظائف الثلاث عبر الحدود الدينية والاجتماعية والسياسية التي رسمت فيما بعد لهذه المنطقة. والنقطة التي يؤكّد عليها دوميزيل هي أن هذا التقسيم الثلاثي للوظائف يعود أصله إلى الثقافة الهندية ـ الإيرانية، وأن هذه البنية الثلاثية الأطراف انتشرت تدريجياً إلى كلّ جزء ضمن «العائلة» الهندية ـ الأوروبية، كما يسميها دوميزيل أحياناً. وهذا التقسيم المضبوط للوظائف ليس له نظير في أماكن أخرى من العالم. أحد الاعتراضات على عمل دوميزيل هو أنه لا بدّ أن نعثر على دليل على وجود مثل هذه البنية في الثقافة الهندو ـ أوروبية لأن هذه البنية أساسية لبقاء المجتمع البشري. ويرد دوميزيل على هذا الاعتراض بقوله إن «الشكل» الدقيق لهذا لتقسيم الثلاثي ليس ضرورياً: إذ إنَّه من الممكن جداً أن نشير إلى إله في مكان آخر من العالم تتداخل عنده تلك الوظائف، أو قد تكون مختلفة تماماً.

على الرغم من أصالة بحوثه التي لا شكّ فيها وارتباطها بالمشروع البنيوي في الستينيّات، إلا أن دوميزيل كان من عدة نواحٍ مهمة، نتاج اللسانيات التاريخية والمقارنة للقرن التاسع عشر، فأنطوان مييه، أستاذه والمشرف على أطروحته للدكتوراه، وميشال بريال، أول أستاذ للسانيات المقارنة في «الكلية الفرنسية» عام 1864، كانا كلاهما طالبين حريصين عند مؤسس اللسانيات التاريخية فرانز بوب (Franz Bopp).

وكان لكتاب مييه المعنون **نظرة عامة في تاريخ اللغة اليونانية** والمنشور عام 1913م، أثر تكويني على دوميزيل، في حين ترجم ميشال بريال كتاب بوب المعنون **علم النحو المقارن** من الألمانية إلى الفرنسية. بل لقد فعل بريال أكثر من ذلك من أجل دوميزيل الشاب، إذ قام بنشر كتابه **القاموس الإتيمولوجي للغة**

اللاتينية (الذي يهتم بأصل الكلمات وتاريخها). ومن خلال قاموس بريال هذا، تسنى لدوميزيل أن يرى عجائب الإتيمولوجيا ويطور شغفه بالثقافة الهندو ـ أوروبية. يقول دوميزيل: «هناك اكتشفت أن كلمة «أب» باللغة السنسكريتية، [بالفرنسية Père] هي «بتار» (Pitar) وكلمة «أم» هي «متار» (Matar) [بالفرنسية Mère]. لقد فتنني ذلك الأمر. وهذا هو أصل ولعي بالثقافة الهندو ـ أوروبية»[2]. وهكذا وكما سنرى بعد قليل، مع أن دوميزيل من الناحية المنهجية هو أقرب إلى البنيوية المعاصرة، إلا أن «شغفه بالثقافة الهندو ـ أوروبية». يجعل جزءاً من مشروعه، على الأقل، ضمن النموذج الخاص باللسانيات التاريخية للقرن التاسع عشر. ويمكن أن نفهم ولعه بالثقافة الهندو ـ أوروبية من خلال الحلم الذي كان يراوده لاكتشاف أصل الوظائف الثلاث وصلة القرابة بينها في المجتمعات الهندو ـ أوروبية. من جهة أخرى، فإن سوسور نفسه (الذي لا أحد يشكّ في أهميته بالنسبة للفكر البنيوي) قد جاء من المحيط الفكري نفسه، كذلك كان إميل بنفينست أحد طلاب مييه، وأحد مصادر الإلهام بالنسبة إلى الحركة البنيوية المعاصرة. ويذكر أن بنفينست كان في البداية معارضاً لدوميزيل لكنه صار فيما بعد من أشد مناصريه.

مع أن دوميزيل كان مفتوناً بالإتيمولوجيا والاشتقاقات اللغوية وفكرة الأصل، غير أن تأثير باحثين عليه مثل مييه وبريال معناه أنه هو أيضاً اهتم بدراسة اللغة باعتبارها حقيقة اجتماعية لا حقيقة طبيعية (مع أنه استخدم العلم في بحوثه). فالهدف كان فصل علم اللغة عن علم الطبيعة. والمسألة كانت دراسة طبيعة الأفعال الاجتماعية من خلال الطقوس والأساطير والعادات والتقاليد[3].

مع أنه لم يكن يرغب في التورط في أسئلة عامة عن المنهج، إلا أن دوميزيل ما كان ـ كما قال هو ـ أقل الناس إعجاباً بالتوجه الماقَبْلي (A priori) الذي كثيراً ما جرى اتباعه في دراسات حول اللغة والأساطير. لقد أعلن على الملأ نفوره (حسب رأيه هو) من التوجه الماقَبْلي لدى دوركهايم في كتابيه **الأشكال الأولية للحياة الدينية وقواعد المنهج في علم الاجتماع**. بالنسبة إلى

---

(2) Interview with Francois Ewald," *Magazine littéraire*, no. 229 (April 1986), p. 16.

(3) انـظـر: Jean-Claude Milner, "Le Programme dumézilien," *Magazine littéraire*, no. 229 (April 1986), pp. 22-24.

الكتاب الأول، يقول دوميزيل أنه قد فُرض على الوقائع أن تنخرط في ترسيمات أو مخططات ماقَبْلية، بمعنى أن الوقائع ليست المادة التي تنشأ منها الترسيمات ذاتها. وبالنسبة إلى العمل الثاني حول المنهج والذي كتبه دوركهايم في بداية حياته المهنية، يتساءل دوميزيل كيف يستطيع الباحث أن يقدم عملاً عن المنهج من قبل أن يكون قد نشر فعلاً بحثاً يعتمد على التجربة. ونتيجة لذلك، فإن كتاب فرازر (Frazer) المعنون **الغصن الذهبي** (*The Golden Bough*) بالإضافة إلى كتابات وتعاليم مارسيل موس كانت أهم بكثير عند دوميزيل من أي شيء كتبه دوركهايم.

على الرغم من ميله الظاهر نحو الاتجاه الاستقرائي ـ التجريبي في العلوم الاجتماعية إلا أن دوميزيل في الوقت نفسه يحاجج بقوة ضدّ الرأي القائل بأن الوقائع الاجتماعية مستقلة ولها معنى في ذاتها، «فالبنية» و«النظام» ـ لا الوقائع المعزولة ـ هما في صميم توجه دوميزيل.

إن «البنية» و«النظام» يمكن تبادلهما بالنسبة إلى دوميزيل: «فالبنية» تعني باللاتينية ما يعنيه «النظام» في اليونانية. إذا أخذنا ذلك مع منهجه المقارن تصبح البنية هي المفتاح لجهود دوميزيل في إثبات أن كلّ دين أو ثقافة أو مجتمع إنما هو حالة توازن. إن العناصر التي تحمل معنى في ذاتها من حيث الأساس، لا تجتمع عن طريق الصدفة لتكوِّن نوعاً من الكل الناقص. بل إن الكل دائماً يتكوّن من العلاقات التي تربط بين العناصر نفسها ـ إن معنى الكل يعطى لنا في حقيقة قيام هذه العلاقات. من الواضح أن دوميزيل هنا هو أحد أعضاء الحركة البنيوية الفكرية. إلا أنه، على عكس ليفي ـ ستراوس الذي كان يبحث عن الكلي في الشؤون الإنسانية، قد بيّن بوضوح أنه أكثر ارتباطاً بالجزئي ـ المحدد، الخاص ـ بالوقائع. إذا تركنا عالم الوقائع، أصبحنا في صحبة الشعر ودخلنا عالم الأحلام، على حدّ زعم دوميزيل. وبسبب تأكيده على الوقائع، وعلى الجزئي، لا يستطيع دوميزيل أن يرى كيف أن أحداً يمكنه أن يستخلص من عمله أي نوع من النظام الفلسفي، على غرار نظام ليفي ـ ستراوس[4].

إضافة إلى ذلك، قاوم دوميزيل، بصورة واعية، طيلة حياته، كلّ الجهود الرامية إلى وضعه ضمن إطار «مدرسة» فكرية معينة، وكان يرغب بِكُلّ حدّة

(4) انظر: Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon*, collection folio/ essais; 51 (Paris: Gallimard, 1987), pp. 120-122.

وبحماسة شديدة أن يكون هو نفسه وأن يعبّر عن شخصه في الأمور الفكرية أو البحثية. وكان يعتقد أنك إذا كنت عضواً في مدرسة فكرية ما، فهذا معناه أنّك ستخسر الاستقلالية الضرورية للبحث الأصيل والصارم والدقيق فعلاً.

أعمال جورج دوميزيل الأساسية:

Dumézil, Georges. *Apollon sonore, et autres essais: Vingt-cinq esquisses de mythologie*. Paris: Gallimard, 1982. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *The Destiny of a King*. Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

———. *Les Dieux souverains des indo-européens*. Paris: Gallimard, 1977. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *Entretiens avec Didier Eribon*. Paris: Gallimard, 1987. (Collection folio/ essais; 51)

———. *Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: P. Geuthner, 1924. (Annales du musée Guimet. Bibliothèque d'études; tome 34)

———. *Flamen-Brahman*. Paris: P. Geuthner, 1935. (Annales du musée Guimet. Bibliothèque de vulgarization; tome 51)

———. *Gods of the Ancient Northmen*. Edited by Einar Haugen; introd. by C. Scott Littleton and Udo Strutynski. Berkeley: University of California Press, 1973. (University of California at Los Angeles. Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology. Publications; 3)

———. *Histoires romaines*. Paris: Gallimard, 1973.

———. *Idées romaines*. Paris: Gallimard, 1968.

———. *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard, 1968.

———. *Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris: Gallimard, 1941. (La Montagne Sainte-Geneviève; 1 (Br.): 42 F)

———. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Translated by Derek Coltman. New York: Zone Books, 1988.

———. *Mythes et dieux des indo-européens*. Textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie. Paris: Flammarion, 1992. (Champs; 232. L'Essentiel)

———. *Ouranos-Varuna: Etude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1934.

———. *The Stakes of the Warrior*. Translated by David Weeks; Edited, with an Introduction, by Jaan Puhvel. Berkeley: University of California Press, 1983.

———. *Types épiques indo-européens: Un Héros, un sorcier, un roi*. Paris: Gallimard, 1971.

قرءات إضافية :

Belier, Wouter W. *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's «Idéologie tripartie»*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1991. (Studies in Greek and Roman Religion, 0169-9512; vol. 7)

"Interview with Francois Ewald.» *Magazine littéraire*: no. 229, April 1986.

Littleton, C. Scott. *The New Comparative Mythology; an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Milner, Jean-Claude. «Le Programme dumézilien.» *Magazine littéraire*: no. 229, April 1986.

جيرار جينيت Gerard Genette

حظي عمل جيرار جينيت بأهمية خاصة لدى منظّري الأدب والمختصين في نظرية العلامات (علماء السيميائية)، فالهم الدائب في كل أعماله، التي تمتد عبر الطيف الأدبي، ابتداء من المؤلفات الكلاسيكية اليونانية وحتى أعمال بروست (Proust)، ينصب على إنتاج نظرية عامة ـ تعتمد على مخططات تصنيفية ـ حول فرادة الموضوع الأدبي. وحرصاً منه على تجنب اتخاذ إجراء قسري بروكرستيزي(*) لفرض بعض مقولات خارجية على الأعمال الأدبية، ورفضاً منه لسذاجة النزعة التجريبية في النقد الأدبي، حاول جينيت ـ من خلال «طريقة تحليلية» مطواعة ـ أن ينتج معرفة تتناول «غموض» العمل الأدبي من دون أن يقضي على هذا الغموض. وقد استلهم بالاستبصارات البنيوية التي حملت تحليل النصوص الشكلي إلى آفاق جديدة في الستينيات، فحاجج جينيت بعناية وحذر من أجل استقلالية الموضوع الأدبي. وهكذا يقول، في النهاية، إن عمل بروست الكبير **ذكرى أشياء مضت** (*Remembrance of Things Past*) إذا أخذناه ككل لا يمكن اختزاله أو رده إلى شيء آخر: «فهو لا يوضح شيئاً سوى نفسه»[1].

ولد جينيت في باريس عام 1930م، وهو من خريجي «دار المعلمين العليا» حيث حصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الآداب الكلاسيكية عام 1954م. وهو

(*) نسبة إلى بروكرستيز (Procrustes) الذي كان لصاً إغريقياً خرافياً يقطع أرجل ضحاياه أو يمدّها ليجعل طولها ينسجم مع طول فراشه؛ وفي هذا التشبيه اشارة إلى كون المرء ميالاً لإحداث التناسب أو التجانس بوسائل اعتباطية أو تعتمد على العنف.

(1) Gérard Genette, *Figures 3*, poétique (Paris: Editions du Seuil, 1972), p. 68.

معاصر مبشر لـ جاك دريدا وبيار بورديو. أثرت تأملات دريدا حول الكتابة في مؤلفه **في الغراماتولوجيا** (*Of Grammatology*) **(في علم الكتابة)** بشكل لافت في مقالات جينيت في الستينيات ولاسيما في مجال النقد الأدبي والنظرية الأدبية. وكان من أول الذين أشاروا إلى أهمية فكرة دريدا عن علم الكتابة لأنها تقدم نظرة «مكانية» للأعمال الأدبية[2]. في عام 1959 ـ 1960م، قام كل من جينيت ودريدا بالتدريس في إحدى المدارس (الليسيه) التي تحضر الطلاب للدخول إلى «دار المعلمين العليا». في عام 1963م أصبح جينيت أستاذاً مساعداً لتدريس الأدب الفرنسي في السوربون. وفي عام 1967م عيِّن في منصب مدير الدراسات في فلسفة الجمال والشعر في كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية. عام 1970م وبالتعاون مع تزفيطان تودوروف (Tzvetan Todorov) وهيلين سيكسو (Helene Cixous)، قام جينيت بتأسيس مجلة **شعريات** في دار النشر المعروفة باسم «سوي» (Editions du Seuil)، بالإضافة إلى المجموعة الأدبية التي تحمل الاسم ذاته، وكان لها تأثير كبير. ومجلة **شعريات** في الواقع هي التي نشرت لأول مرة مقالة دريدا المهمة بعنوان «الميثولوجيا البيضاء: الاستعارة في النص الفلسفي»[3].

في مجموعة مقالات جينيت المبكرة التي نشرت في الجزء الأول من كتابه: **صور وأشكال** (*Figures 1*) عام 1966م، نلاحظ أن هناك تلميحات إلى مواضيع جاءت لاحقاً. هناك مثلاً نقد للنزعة السيكولوجية (Psychologism)، والتي رفضها بسبب طابعها الحتمي والاختزالي. إن النص الأدبي يعتبر أدبياً من قبل المنظّر بالضبط لأنه لا يمكن رده إلى ميول المؤلف النفسية؛ ويتفق جينيت مع بلانشو (Blanchot) أن موقع الكاتب بالنسبة إلى النص الأدبي هو موقع اختباء وستر كأن يبقى مجهولاً فأن تكتب يعني أن تختبئ، أن تضع قناعاً. إن تجربة الكاتب المعاشة تكون منكسرة على مرآة نصّه، أي إنها لا تنعكس في النص ولا يجري التعبير عنها فيه، وأقصى ما يحدث هو أن هذه التجربة تصبح «مزاحة» (Displaced) في النص، والمنظِّر الأدبي يهتم بعملية الإزاحة بحد ذاتها، بدلاً من الحالة النفسية للمؤلف. وهكذا ينضم جينيت إلى فوكو وبارت (Barthes) وآخرين في اعتبارهم بأن «موت» المؤلف هو نقطة انطلاقه.

---

(2) Gérard Genette, *Figures 2, essais* (Paris: Editions du Seuil, 1969), p. 17.

(3) Jacques Derrida, "La Mythologie blanche," *poétique*, no. 5 (1971).

منذ نشر مقالاته في الجزء الثالث من **صور وأشكال** (*Figures III*) (1972) فصاعداً، نجد أن قضية حضور/ غياب المؤلف تتنحى جانبا لتحل محلها اهتمامات جينيت الرئيسية في السبعينيات والثمانينيات. وهذه تشمل :

1 ـ تحليلات القَصَص (تبلغ ذروتها في كتابه المعنون **خطاب جديد عن السرد الروائي** ((1983) (*Nouveau discours du récit*)).

2 ـ دراسة خيال اللغة في كتابه **إيماءات** (*Mimologiques*) (1976).

3 ـ تطوير لنظرية الأصناف (Theory of genres) أي أنواع الأعمال الأدبية في كتابه **مقدمة إلى النص الرئيس** (*Introduction à l'architexte*) (1979).

4 ـ تأسيس مفهوم «عبر النص» (Transtextuality)، والنص المفرط (Hypertextuality)، كما ورد في كتابه **الناسخ والمنسوخ** (*Palimpsests*) (1982).

5 ـ وأخيراً، دراسة «النص المحاذي» (Paratext) عام (1987) في كتابه **الحوافي** (*Seuils*) (والمقصود بالنص المحاذي: العنوان والتمهيد وكلمة لاحقة تضاف بعد طبع الكتاب ـ وجميعها عناصر في النص الرئيسي، ولكنها ليست منه).

وفي الآونة الأخيرة، نشر جينيت تأملاته حول موضوع وردت الإشارة إليه أول مرة في الجزء الثاني من **صور وأشكال** (*Figures 2*)، ألا وهو طبيعة القصة الخيالية وشروط «العمل الأدبي» (Literarity) وجاء ذلك في كتابه **الرواية والبيان** (*Fiction and Diction*). والسؤال هو: ما هي الاستبصارات المهمة التي تبرز من كتابات جينيت في هذين العقدين من التنظير والتأمل المستمرين؟

إن إسهام جينيت في نظرية القَصَص، أو السرد الروائي والموضوع الأدبي بصورة عامة (أي ما هو مرضٍ من الناحية الجمالية) يكمن في العناية الفائقة والاهتمام بأدق التفاصيل في عمله بحيث استطاع أن يوسع بشكل جوهري مدى الرؤية التحليلية للقارئ بوصفه ناقداً. إن كثيراً من أوجه الكتابة قد اعتبرت إلى حد الآن أمراً مسلماً به. نلاحظ مثلاً أن قصة ما تنجح لسبب من الأسباب، لكن القليل من الناس هم الذين طرحوا أسئلة ثاقبة حول كيفية هذا النجاح وسببه. لنأخذ السرد مثلاً، يبيّن جينيت ـ خصوصاً بالنسبة إلى بروست ـ كيف أن أوجهاً كثيرة ومستويات عديدة تكوّن «الوظيفة السردية»: فهي ليست أمراً يمكن اختزاله

إلى مجرد رواية قصة. ولغرض التوضيح، إذا أخذنا ناحية «صوت» الرواية السردية (Narrative «Voice»)، ندرك من خلال تحليل جينيت أن الصوت وحدة تتكون من العناصر التالية:

1 ـ **الشاهد السردي** (Narrative Instance): يشير هذا إلى حقيقة أن هناك دائماً لحظة هي حاسمة أو سياقاً للتصريح بشيء ما، يحدث السرد ضمنه. وبحد ذاته، هذه الواقعة السردية هي حاسمة لإضفاء معنى أو أهمية ينطق به الصوت الراوي. وهنا نستعيد إلى الأذهان ما تبصّر به بنفينست ومؤداه أننا إذا أردنا أن نفهم تماماً الطريقة التي تعمل بها اللغة، علينا أن نجد تفسيراً لفعل التصريح بقولٍ ما بالإضافة إلى القول المصرح به. إذا نظرنا إليها بحد ذاتها، نجد أن الأقوال المنطوقة سردياً، كثيراً ما تكون بسيطة وشفافة (مثلاً: قول بروست «منذ زمن طويل وأنا آوي إلى الفراش مبكراً»، كما يورده جينيت). إذاً، يمكننا أن نفهم ونقدر القيمة الكاملة للمعنى السردي المنفرد الخاص بالقول المنطوق فقط عندما نأخذ بعين الإعتبار الواقعة السردية.

2 ـ **الزمن السردي**: في حين أن المكان ـ أو الفضاء ـ يمكن أن يبقى غير محدد في السرد، إلا أن ذلك لا ينطبق على الزمن، فالزمن يتحدد على الأقل بسبب الفعل المستخدم في السرد (مثلاً الماضي أو المضارع) أي إنه محفور في اللغة ككل. بالإضافة إلى ذلك، فإن الواقعة السردية ستكون لها علاقة زمنية محددة بالأحداث التي تتم روايتها. في كثير من الأحيان، يأتي السرد عقب الأحداث، لكن هذا ليس شيئاً حتمياً. هناك سرد يتنبأ بما سيحدث أي إنه يشير إلى لحظة في المستقبل (مثلاً النبوءات، والرؤى الأخروية، وكلام الوحي)، وهناك سرد يصف الأحداث وقت وقوعها في الحال، وهناك سرد يجعل فعل السرد بحد ذاته موضع التركيز في القصة (مثل **ألف ليلة وليلة**). إن الزمن السردي يشير إلى الزمن الذي يحدث فيه السرد. ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في القصة المعروضة على شكل رسائل (مثلاً قصة روسو **هيلويز الجديدة** *La Nouvelle Héloïse*) حيث إن فعل الكتابة/ القيام بالسرد هو نفسه جزء من عملية السرد. في هذه الحالة، يمكن أن يكون زمن الحدث المروي زمن السرد نفسه. وهناك اختلافات عديدة ممكنة حول هذا الموضوع. على سبيل المثال، يمكن أن يكون لدينا سرد تتم روايته ضمن سرد آخر. كما هي الحال في **الأوديسة** لـ هوميروس. وكذلك في الرواية (التي سبق ذكرها) يمكن لرسالة سابقة قد أدت

دورها في سير الرواية أن تصبح الحدث المروي عنه في رسالة لاحقة. ومن الواضح أنه كي يتطابق زمن القصة مع السرد، يجب أن يكون الاثنان في الزمن نفسه. وهناك إمكانية مشوقة تنشأ عن تطابق الزمنين وهي أن نهاية السرد تصبح حدثاً في القصة ـ مثال على ذلك، حين يتم تنفيذ حكم الإعدام بالراوي عند انتهاء اعترافه.

منذ القرن التاسع عشر، نجد أن أكثر أشكال السرد شيوعاً هو الذي يكون بصيغة الشخص الثالث ولاحقاً على الأحداث المروية. وكما يلاحظ جينيت، هناك سمة غريبة لهذا السرد وهي أنه «لا زمني»: لا يوجد دليل على زمن الكتابة/ السرد.

3 ـ **مستويات السرد**: تشير إلى العلاقة بين فعل السرد والحدث المروي عنه، فكل حدث مروي عنه يعتبر في مستوى أعلى من حدث السرد نفسه. وقصة بلزاك (Balzac) القصيرة المسماة **ساراسين** (*Sarrasine*) تمثل الاختلافات الممكنة في مستويات السرد، فالراوي في القصة يروي الأحداث التي تؤدي إلى سرده القصة المتعلقة بساراسين. ثم يروي قصة افتتان ساراسين بـ لازامبينيلا الشابة، قبل أن يعود إلى محور قصته كما كان عليه. بعبارة أخرى، لدينا قصة في داخل قصة، هذا ما نقوله نحن، أما جينيت فيرى أن ذلك هو تمثيل على مقصده عن مستوى السرد.

هذه هي إذاً بعض ملامح «الصوت» التي يسلط عليها جينيت الضوء عند مناقشته لموضوع السرد. وهو يسلط الضوء كذلك على سرد «حركة الانتقال» من مستوى إلى آخر في عملية السرد (Metalepse)، «الشخص» (الفرق بين الراوي الذي يشير إلى نفسه باعتباره الراوي، وبين سرد بصيغة ضمير المتكلم)، «البطل» (باعتباره الراوي وباعتباره المروي عنه)، «وظائف الراوي» (يخبر عن القصة، ويسهل التنظيم الداخلي للنص، ويؤمّن وضع السرد بالنسبة إلى الراوي والقارئ، ويضمن الحالة العاطفية أو الأخلاقية أوالفكرية للسرد، يفسح المجال لأيديولوجية ما)، «المتلقّي للسرد»، وهذا يتحدد داخل الرواية نفسها.

بالإضافة إلى «الصوت»، يقوم جينيت بتعريف ومناقشة أربعة أوجه أخرى للسرد:

1 ـ الترتيب: ترتيب الأحداث من حيث علاقته بترتيب الرواية. ويمكن

لحدث أن يحصل في وقت أسبق لنقطة بداية السرد (Analepse)، أو يمكن أن يجري استدعاء حدث قصصي (لاحق أو خفي) مسبقاً (Prolepse)، وقد يكون هناك تنافر بين الترتيبين.

2 ـ المدة: وتعني الإيقاع الذي تحدث بموجبه (على وزنه) الأحداث.

3 ـ التكرار أوالتردد: مدى التكرار في الرواية.

4 ـ الطريقة: وجهات النظر، وتشمل «المسافة» بين الراوي وبين ما يرويه.

حتى هذه النقطة، قد ركزنا على جوانب من نظرية جينيت في السرد الروائي. هناك ثلاثة مصطلحات تحدد العناصر الأساسية في كل فعل سرد روائي:

1 ـ القصة (Story).

2 ـ خطاب السرد (Narrative Discourse).

3 ـ القيام بفعل السرد الروائي أي عملية سرد قصة (Narration: The Act of Telling a Story). ويعقّب جينيت قائلاً: «الخطاب السردي يعيش من خلال علاقته بالقصة التي يرويها، هذا باعتباره سرداً. أما باعتباره خطاباً، فإنه يعيش من خلال القيام بفعل السرد الروائي الذي يقدمه»[4]. وحتى على المستوى العام، لا يوجد هناك مجرد قصة يخبر عنها، بل هناك أيضاً عنصر ثالث (خطاب السرد) وهو وإن كان لا ينفصل عن القصة أو فعل الإخبار عنها: إلا أنه ليس مطابقاً لهما. وإذا نظرنا إلى المسألة من الناحية اللغوية، فخطاب السرد يقابل مستوى المنطوق/ **القول** (Enoncé) في حين أن فعل السرد يقابل التلفظ أو النطق/ **البيان** (Enonciation).

في مناقشته للخطاب السردي في الجزء الثاني من **صور وأشكال**، يشير جينيت إلى التعارض بين مصطلحيْن يردان في كتاب **الجمهورية** لأفلاطون وكتاب **الشعر** لأرسطو. المصطلح الأول: الحكاية (Diagesis) وهو يرد كثيراً في مناقشة السرد عند جينيت. وبالنسبة إلى اليونان، فالحكاية هي الجانب السردي المحض في القصة الخيالية والذي يجب أن نميزه عن الجانب الآخر المسمى المحاكاة أو التقليد

---

(4) Genette, *Figures 3*, p. 74.

بالتمثيل (Mimesis) وهو جانب المحاكاة والتقليد والدراما(*) Diagesis. إذاً هو خطاب السرد من دون الكلام المباشر (Direct Speech) أو تأثيرات درامية أخرى. أما اليوم فقد اختفى هذا التمييز بين المصطلحيْن وحصل هذا لمصلحة مصطلح الـ (Diagesis). في أعمال جينيت في أوائل السبعينيات، كان مصطلح (Diagesis) يشير بالتحديد إلى سرد الأحداث. في قصة *Sarrasine* (المذكورة أعلاه) يعتبر جينيت المقدمة للإخبار عن قصة **ساراسين ولا زامبينيلا** *(La Zambinella)* أمراً خارج خطاب السرد (Extradiagetic) ـ بمعنى أن هذه المقدمة ليست جزءاً من الرواية ذاتها (السرد لأحداث القصة). لكن هذا التمييز مشكوك فيه (إن ما تنفرد به قصة **ساراسين** هو بالتأكيد أنها قصة لقصّتيْن)، وأهمية فكرة Diagesis تبدو ذات حد أدنى في ضوء التقسيم الثلاثي: **1** ـ القصة **2** ـ الخطاب السردي **3** ـ فعل السرد.

في عمله المسمّى إيماءات الذي كتبه في منتصف السبعينيات، يشرع جينيت في قراءة «نظرية الأسماء» الملغزة في محاورة أفلاطون بعنوان **كراتيلوس** (*Cratylus*) وعلى خلاف غالبية نقّاد وشرّاح أفلاطون نجد أن جينيت يحمل محمل الجد فكرة «المحاكاة» (Mimologism) التي جاء بها أفلاطون ـ وهي الفكرة القائلة بأن الأسماء بطريقة جوهرية تحاكي الأشياء التي تدل عليها. مع أن التوجه البنيوي يؤكد على طبيعة اللغة التقليدية العرفية (القائمة على الأعراف والتقاليد)، ولكن جينيت يشرع في دراسة طويلة ومفصّلة حول كتّاب العصر الحديث الذين تأثروا بمبدأ افلاطوني اسمه العلم المرجعي (Eponymy) [ومعناه : اشتقاق اسم شعب أو أمة أو قبيلة ... إلخ، من اسم شخص حقيقي أو أسطوري]. «إن وظيفة هذا المبدأ» كما يقول جينيت «هي إعطاء معنى لاسم يفترض أن لا معنى له، أي أن نجد فيه اسماً أو اسميْن خفيّين يحملان معنى، من الناحية الافتراضية»[5]. و«المعنى» سيكون حتماً شكلاً من أشكال المحاكاة. وفي ذلك الكتاب المذكور آنفاً (Mimologiques) يبحث جينيت في نواحي الابتكار ـ الذكية وغير الذكية، العَلِمة وغير العَلِمة ـ لأولئك الذين تفكروا في أصل اللغة، على

(*) Diagesis وMimesis في الأصل اليوناني تكتب Diegesis وهما عند أفلاطون وأرسطو متعارضتان. و Mimesis هي شكل التعبير تمثيلاً وليس حكاية عن أفكار ومواقف وإلخ. إذاً هي تمثيل فيه تقليد ومحاكاة بينما Diegesis هي رواية الحكاية أو القصة من قبل الراوي.

(5) Gérard Genette, *Mimologiques: Voyage en Cratylie*, poétique (Paris: Editions du Seuil, 1976), p. 25.

مدى ثلاثة قرون أو أكثر، والذين حذوا حذو أفلاطون وافترضوا ـ حسب مبدأ اشتقاق الاسم المشار اليه أعلاه Eponymy ـ أن هناك علاقة محاكاة وتقليد بين الاسم والمسمّى.

أما كتابه **الناسخ والمنسوخ** فهو أفضل عمل أنجزه الكاتب من حيث الدقة والصرامة ومدى الرؤية التحليلية. وفيه يصنف ويحلل مجالاً واسعاً من الطرق التي يكون فيها لأحد النصوص صدى ضمن نص آخر. ويستخدم جينيت هذا المصطلح (Palimpsest) بمعنى وظيفة أو دالة: فهو أدب من الدرجة الثانية، إنه ظاهرة عبر ـ نصّية (Transtextuality) تتكوّن جزئياً من النواحي الآتية: النصّية البينية (Intertextuality) ـ وتشمل الاقتباس والاستشهاد والانتحال والتلميح، النصّية الفوقية ـ الكيفية التي يتحد فيها نص بنص آخر من دون أن يكون قد ذكر كاستشهاد، ومثال على ذلك، عندما يستدعي هيغل كتاب ديدرو (Le Neveu de Rameau = **ابن أخت رامو**) في مؤلفه **فنومينولوجيا الروح**، النصّية الأولى أو الرئيسة (Architextuality) وهي أنواع الخطاب وضروب التصريح والأصناف الأدبية التي تتجاوز كلاً من النصوص الفردية، والتي يرجع اليها كل نص فردي؛ النصّية المفرطة (Hypertextuality).

وهذه الأخيرة هي موضع التركيز الرئيسي في دراسة جينيت ويعرّفها كالتالي:

«كل علاقة توحّد بين نص (ب) ونص سابق له نسميه (أ) قد طعّم به (Grafted) بطريقة ليست من باب الشرح والتعليق»[6]. فالنص (ب) لا يمكن أن يوجد من دون نص (أ)، ولكنه لا يتحدث عنه. مثال على ذلك، كتاب جويس (Joyce) المعنون عوليس (*Ulysses*) والذي له صلة واضحة **بالأوديسة** لهوميروس. هناك نتيجة واضحة تستخلص من دراسة جينيت وهي أنه بات من المشكوك فيه أن يتمتع أي نص فعلاً بالفرادة التي وصف بها في تاريخ الأدب.

وكما ذكرنا في البداية، إن أعمال جينيت الكاملة، بكل ما فيها من غثٍ وسمين، تعتبر دافعاً لبناء مصطلحات منهجية وصارمة ودقيقة لغرض التنظير في ما يتعلق بـ «أدبية الأدب». وهكذا نجد بين أيدينا مشروعاً يسعى إلى أن يحيل إلى

---

(6) Gérard Genette, *Palimpsestes: La Littérature au second degré*, poétique (Paris: Seuil, 1982), p. 13.

الموضوعية ـ وبالتالي يجعلها متعالية (ترنسندنتالية) ـ كل ناحية تتعلق بانتاج النص الأدبي وبوجوده.

وعلى الرغم من إعلان جينيت بأنه يسعى أيضاً إلى إنصاف «غموض التفرّد الذي يختص به النص الأدبي»، إلا أنه كثيراً ما يصبح المرء مثقلاً بالمصطلحات التي تبدو حريصة على أن لا تترك شيئاً للصدفة ـ أي أن لا تترك شيئاً لذلك النوع من عدم التحديد الموجود في صميم الأدب، وبصورة أعم، في صميم العمل الفني.

أعمال جيرار جينيت الأساسية:

Genette, Gérard. *The Architext: An Introduction = Introduction à l'architexte.* Translated by Jane E. Lewin; with a Foreword by Robert Scholes. Berkeley: University of California Press, 1992. (Quantum Books)

———. *Fiction and Diction = Fiction et diction.* Translated by Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

———. Figures [1]: Essais. Paris: Editions du Seuil, 1966.

———. *Figures 2, essais.* Paris: Editions du Seuil, 1969.

———. *Figures 3.* Paris: Editions du Seuil, 1972. (Poétique)

———. *Figures of Literary Discourse.* Translated by Alan Sheridan; Introduction by Marie-Rose Logan. New York: Columbia University Press, 1982. (European Perspectives)

———. *Mimologiques: Voyage en Cratylie.* Paris: Editions du Seuil, 1976. (Poétique)

———. *Narrative Discourse: An Essay in Method.* Trans. Jane E. Lewin. New York: Cornell University Press, 1979.

———. *Narrative Discourse Revisited.* Translated by Jane E. Lewin. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

———. *Palimpsestes: La Littérature au second degré.* Paris: Seuil, 1982. (Poétique)

———. *Paratexte.* mit einem Vorwort von Harald Weinrich; aus dem Franzvon Dieter Hornig. Frankfurt; New York; Paris: Ed. de la maison des sciences de l'homme, 1989.

———. *Seuils.* Paris: Editions du Seuil, 1987. (Poétique)

قراءات إضافية:

Derrida, Jacques. «La Mythologie blanche.» *Poétique*: no. 5, 1971.

Mosher, Harold. «The Structuralism of G. Genette.» *Poetics*: vol. 5, no. 1, 1976.

Smith, Barbara Herrnstein. «Narrative Versions, Narrative Theories.» *Critical Inquiry*: Autumn 1980.

رومان جاكوبسون Roman Jakobson

ولد رومان جاكوبسون في موسكو عام 1896م. ويعتبر، عموماً، واحداً من أهم علماء اللغة في القرن العشرين، ومن أكبر مؤيدي التوجّه البنيوي في اللغة خصوصاً بسبب تأكيده على النظر إلى نمط الأصوات في اللغة باعتباره علائقياً (Relational) من حيث الأساس (وهذا هو المجال الأول والدائم في بحوثه اللغوية).

إن العلاقات بين الأصوات ضمن سياقات محددة هي التي تكوّن المعنى والأهمية. وفي كتاباته المتنوعة والوفيرة جداً (حوالي 500 مقالة) والتي تتناول الشعر وعلم الأصوات الكلامية واللغات السلافية والحكايات التراثية واكتساب اللغة ونظرية المعرفة وتاريخ اللسانيات يحاول جاكوبسون بعزيمة ومن دون توانٍ أن يوضح «المستويات المختلفة للبنية اللغوية من خلال استنباط متماسك وتحديد دقيق للثوابت العلائقية من بين العديد من المتغيرات»[1]. هناك توجّه علائقي صارم يفرض نفسه على عالم اللغة. ذلك لأنه **أولاً** «كل عنصر مكوّن لأي نظام لغوي ينبني على التعارض بين متناقضيْن منطقييْن: وجود نعت («الوسم» Markedness) في مقابل غيابه («عدم الوسم» Unmarkedness)»[2]، **وثانياً** «التفاعل بين الثوابت والمتغيرات وهو يثبت بأنه صفة أساسية كامنة في أعماق اللغة في كل مستوى من مستوياتها»[3].

(1) Roman Jakobson, *Selected Writings*, 6 vols., ed. Stephen Rudy (The Hague; Berlin: Mouton Publishers, 1981-1988), vol. 6: *Early Slavic Paths and Crossroads*, p. 85.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

يمكن أن نرى هنا إلى أي مدى أثّر جاكوبسون في أنثروبولوجية ليفي ـ ستراوس (دراساته في علم الإنسان). ذلك لأن اهتمام ليفي ـ ستراوس باللغة لا ينفصل عن مجهوده لعزل التضادات «الموسومة» و«غير الموسومة»، ومن ثم تحليل المجتمع كعلاقة بين النموذج «الثابت» والتاريخ «المتغير». ولا ريب في أن هذا التأثير قد تكثّف بسبب تجربة التدريس المشتركة مع ليفي ـ ستراوس في نيويورك في أثناء الحرب العالمية الثانية، في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية التي جرى تأسيسها في جامعة كولومبيا.

في عام 1914م دخل جاكوبسون في كلية علم الاشتقاق اللغوي ـ التاريخي، اللسانيات التاريخية (Historical - Philology) بجامعة موسكو والتحق بشعبة اللغات في قسم الدراسات السلافية والروسية، فدراسة اللغة هي المفتاح لفهم الأدب والتراث الشعبي وكذلك الثقافة بصورة عامة. في عام 1915م أسس جاكوبسون الدائرة اللغوية في موسكو وصار متأثراً بـ هوسرل، ونتيجة لذلك أصبحت ظواهرية (فنومينولوجيا) هوسرل ذات أهمية خاصة لأنها ساعدته على التفكير في العلاقة بين «الجزء» و«الكل» في اللغة والثقافة، فالكلمة الشعرية تكشف عن أوضح الروابط بين الجزء والكل، والشعر هو أقرب ما يكون لامتلاكه بنية يكون فيها الجزء مساوياً للكل.

في أواخر عام 1920م ترك جاكوبسون موسكو واتخذ مقرّاً لإقامته في براغ. وصار عضواً مؤثراً في دائرة جماعة براغ اللغوية التي أنشئت عام 1926م. وفي براغ أصبح جاكوبسون مهتماً بصورة خاصة في الفوارق بين البنى الصوتية وتلك الخاصة بعلم العروض في اللغة الروسية ولغات سلافية أخرى. وتحت رعاية جماعة براغ نشر جاكوبسون في عام 1929م كتابه المعنون **ملاحظات حول تطور علم الأصوات الكلامية في الروسية المقارنة مع لغات سلافية أخرى** وكان باللغة الفرنسية.

في الثلاثينيات تعاون جاكوبسون مع صديقه نيكولاي تروبتسكوي (Nikolai Trubetskoy) في بحث يتناول نمط الأصوات في اللغة. كان تروبتسكوي من اتباع سوسور، وهو الذي وجه اهتمام جاكوبسون نحو فكرة أن الأصوات في اللغة تعمل بشكل تفاضلي (Differentially) (أو تفاوتي): ليس لديها معنى جوهري (خاص بها). وقد مهّد ذلك السبيل لجاكوبسون كي يوسع نظريته المتعلقة بـ «السمة المميزة» (Distinctive Feature)، التي سنتحدث عنها أدناه.

في أواخر الثلاثينيات، مع نهوض النازية وقيام توقعات الحرب، سافر جاكوبسون إلى السويد والدانمارك. في كوبنهاغن تعاون مع لويس هيلمسليف (Louis Hjelmslev) وجماعة كوبنهاغن اللغوية. وقد كتب عمله الرائد **لغة الطفل وفقدان القدرة على الكلام والكليات الخاصة بعلم الأصوات الكلامية** في السويد في 1940 ـ 1941م، مباشرة قبل رحيله إلى نيويورك. ومع أنه خلال الخمسينيات كان ضحية لتحامل المكارثية بسبب علاقته بأوروبا الشرقية الشيوعية، إلا أن جاكوبسون في النهاية حصل على وظيفة في جامعتي هارفارد وMIT (معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا)، وبقي في الولايات المتحدة الأمريكية حتى وفاته في بوسطن عام 1982م.

كان جاكوبسون من أوائل اللغويين في القرن العشرين الذين درسوا بجدية كلاً من اكتساب اللغة والطرق التي تنهار فيها وظيفة اللغة ـ كما في حالة الحُبْسة أو فقدان القدرة على الكلام (Aphasia)، مثلاً. وهنا تبرز الأهمية الرئيسية لتوكيده جانبين أساسيْن للبنية اللغوية يتمثلان في الأشكال البلاغية المتعلقة بالاستعارة (Metaphor) (التي تقتضي التشابه) وبالكناية (Metonymy) (التي تقتضي التقارب). ويقول جاكوبسون إنه لا ينبغي الخلط بين الكناية والمجاز المرسل (Synecdoche)، الذي، مثل الكناية، يُعَرَّف بأنه استعمال الجزء في مقام الكل، إلا أنه يتضمن علاقة داخلية بينَ الجزء والكل (مثل علاقة الشراع بالسفينة)، بينما في الكناية تكون العلاقة خارجية (مثل علاقة القلم بالكاتب). إن فهم الطريقة التي تؤثر فيها اشكال مرض فقد القدرة على الكلام على وظيفة اللغة هو فهم الكيفية التي يحدث فيها الانهيار في ملكة الانتقاء والاستبدال، أي قطب الاستعارة، والجمع والضم في سياق واحد، أي القطب الكنائي. الأول يعني العجز على المستوى اللغوي الفوقي، أما الثاني فيعني أن هناك مشكلة في الحفاظ على تسلسل الوحدات اللغوية، فعلاقة التشابه تضيع في الأول، وعلاقة التقارب تضيع في الثاني.

مع أنه لم يخترع المصطلح المسمّى (Shifter) أي «المتحوِّل» إلا أنه جانب آخر من جوانب اللغة يتناوله جاكوبسون بالتطوير والتفصيل، ويرتبط ارتباطً وثيقاً بالقدرة على الانضمام في السياق. والمتحول يقوم بعمله في الضمائر الشخصية (أنا وأنت. . .إلخ) وأسماء الإشارة مثل «هذه وذلك وهنا وهناك». في أثناء اكتساب اللغة نلاحظ أن استخدام «المتحولات» ـ أي المصطلحات التي يمكن أن

تطبّق في أي سياق محدد - هو من آخر القدرات التي يكتسبها الطفل. والمتحولات ترتبط بصورة خاصة بالوظيفة التصريحية للّغة (Enunciative) فمعناها لا يمكن استيعابه بمعزل عن السياق الذي وردت فيه. وهي تشكّل ما يسميه جاكوبسون «البنية المزدوجة» (Duplex Structure). أي أن معناها يستدعي في آنٍ واحد الشفرة أو الرمز ("أنا» هي ضمير الشخص الأول) والرسالة (تحدد المتكلم الفعلي). والمتحولات تجعل من الممكن لكل شخص أن يستخدم اللغة بصورة فردية، وهكذا فهي تشكل المكان الذي يدخل منه التاريخ إلى اللغة. بعبارة أخرى، كي نفهم جملة مثل «أنا الدولة» (L'Etat c'est moi) لا بد أن نعطي تفسيراً للسياق وهوية المتكلم (أي لا بد من الإشارة إلى الرسالة) بالإضافة إلى معنى الكلمات المستعملة على مستوى الشفرة أو الرموز. وكما يبيّن جاكوبسون[4]، يمكن أن يكون الوضع أكثر تعقيداً إذا كانت الرسالة تشير إلى الرموز: ((«أنا» هي ضمير») في حين أن الرموز المشيرة إلى الرسالة هي ((«أنا» تعني أنا، المتحدث»)).

بالإضافة إلى ذلك، يمكن للرمز أن يشير إلى رمز ((«جيري» هو اسم الصبي المدعو جيري») والرسالة يمكن أن تشير إلى رسالة (قال «أنا لست قادماً»). بصورة أعم، تشكل المتحولات الرابطة بين «اللسان» (البنية أو الرمز) و«الكلام» (فعل القول)، وبذلك تكون اللغة هي التفاعل الدائم بين اللسان والكلام أي بين النظام اللغوي والكلام الإفرادي.

وبسبب هذه البنية المزدوجة، فإن استخدام المتحولات من أواخر القدرات التي يتقنها الطفل في عملية اكتساب اللغة، لذا فهو أبعد من أن يكون أكثر «بدائية» من الجانب الوصفي الدلالي لّلغة. في حالة فقدان القدرة على الكلام يكون هذا الاستخدام للمتحولات أول ما يفقده الشخص المصاب. وإذا نظرنا اليها من زاوية مختلفة قليلاً، يمكن القول بأن المتحولات عبارة عن فئة فارغة - تشبه إلى حد ما «العلامة العائمة» (Floating Signifier) في أعمال موس كما فسرها ليفي - ستراوس. من خلال عملية استخدام المتحولات - يمكن للرمز أن يكيَّف لمدى واسع من السياقات، وبذلك يسمح بإنتاج فئة متغايرة نسبياً من

(4) Jakobson, "Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb," in: Jakobson, *Selected Writings*, vol. 2: *Word and Language*, pp. 130-131.

الرسائل ويصبح بالتالي الرابطة المباشرة ـ بقليل أو كثير ـ بين اللغة والتاريخ.

هكذا على الأقل سيكون نوع الحجة التي سيقدمها جاكوبسون عند اتهامه بإغفال الأبعاد الاجتماعية والتاريخية للغة والشعر والفن، وبتأييده لمبدأ «الفن للفن». في دفاعه عن نفسه وعن الشكليين الروس (الذين اصطف معهم في العشرينيات) حول هذه النقطة، زعم جاكوبسون في الثلاثينيات أنه لا هو ولا أحد من الشكليين الروس «قد ادّعى في أي وقت من الأوقات، بالاكتفاء الذاتي للفن»[5]. ومضى يقول:

«ما نحاول أن نبيّنه هو أن الفن جزء أساسي من البنية الاجتماعية، عنصر يتفاعل مع جميع العناصر الأخرى وهو نفسه متغير، لأن مجال الفن وعلاقته بالمكونات الأخرى للبنية الاجتماعية جميعها في حالة تدفق جَدَلي (ديالكتيكي) دائم. إن ما نمثله وندعو اليه هو استقلالية الوظيفة الجمالية، وليس انفصالية الفن»[6].

في الخلاصة نقول: لا الشعر، بل الوظيفة الشعرية ـ أو الشاعرية (Poeticity) ـ المحتواة في تنوع الأشكال المنطوقة والمكتوبة هي التي استحوذت على اهتمام جاكوبسون وزملائه في هذا الوقت. والشاعرية تصبح جزءاً ضرورياً من دراسة اللغة عندما ندرك أن اللغة والواقع ـ الكلمات والأشياء، العلامة والمدلول أو المشار إليه ـ لا تتطابق: باختصار، المعنى في اللغة إنما يرتبط بحد أدنى بالدلالة. ويتابع جاكوبسون قائلاً إن هذا التضاد الجوهري بين اللغة والواقع مهم جداً، لأنه «من دون تناقض لا توجد حركة أو حيوية دينامية للمفاهيم، ولا حركة أو حيوية للعلامات، وتصبح العلاقة بين المفهوم والعلامة آلية (أوتوماتية). وبذلك يتوقف النشاط ويتلاشى الوعي بالواقع»[7].

مع أنه بالنسبة لجاكوبسون، كما لكثيرين آخرين، يميل الشعر نحو القطب الذي يهتم بالاستعارات في المسعى اللغوي، إلا أن نمط الأصوات في الشعر ـ وليس دور الاستعارة بحد ذاتها ـ والذي تم توضيحه بداية في الفوارق بين أنماط

(5) Jakobson, "What is Poetry?," in: Jakobson, *Selected Writings*, vol. 3: *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, p. 749.

(6) المصدر نفسه، ص 749-750.

(7) المصدر نفسه، ص 750.

الأصوات في الشعر التشيكي والروسي - هو الذي حفّز للمرة الأولى أبحاث جاكوبسون الأصيلة في هذا المجال. في الواقع، إن الفارق بين الشعر التشيكي والروسي، كما اكتشف جاكوبسون، يكمن في الإيقاع. وقد تطور علم الأصوات الكلامية عند جاكوبسون نتيجة لدراسة الإيقاع الشعري. وبصورة خاصة، بتركيزه على الرابطة بين الصوت والمعنى استنتج جاكوبسون أن الصوت والمعنى يفصل بينهما فارق - وهو ما أخذ يسميه «السمة المميزة» (Distinctive Feature). أو بعبارة أخرى، لأن اللغة في رأي جاكوبسون، هي بالدرجة الأولى نظام للمعاني، فالكلام ليس مكوناً من أصوات بل من فونيمات (Phonemes): «مجموعة من صفات صوتية متوافقة تستخدم في لغة معيّنة لتمييز الكلمات ذات المعاني المختلفة»[8]. بما أن فكرة الفونيمة لا زالت تركز على الصفات الجوهرية للعنصر اللغوي - مع أنها تلمّح إلى الجانب التفاضلي أو التفاوتي - أخذ جاكوبسون يستخدم مصطلح «السمة المميزة»، والذي ظهر لأول مرة في أعمال عالميْ اللغة بلومفيلد وسابير (Sapir). السمات المميزة هي «أبسط وحدات لتمييز المعنى أو المغزى عن طريق الحواس (Sense Discriminating) مثل الجهورية أو الصوت الرّنان (Sonority)، والأنفية (Nasality)... إلخ»[9]. هذه الوحدات لتمييز المعنى - والتي يمكن تثبيتها فقط بشكل تفاوتي أو تفاضلي (Differential) - تصبح ذات أهمية حيوية في تكوين المعنى. وقبل عمل جاكوبسون في هذا المجال، كان يُعتقد أن الفونيمات تشبه «الذرات» الصوتية والتي في ذاتها لا تدعو إلى «أضداد»، وكشف مزيد من التحليل أنه حتى لو كانت الفونيمات في ذاتها لا تدعو إلى «أضداد»، إلا أن السمة المميزة تفعل ذلك على الدوام. وهكذا، فالفارق الضئيل ظاهرياً ولكن المهم بالنتيجة، بين الفونيمات هو الذي يشكل الاختلاف في المعنى بين (Boor) و(Poor) مثلاً. إن ما يميز هاتين الكلمتين هو الفارق بين /b/ و/p/: ذلك لأن /b/ تلفظ بصوت مجهور[*] (Voiced). أما فونيمة /p/ فتلفظ بصوت مهموس (Unvoiced). من هذا المثل، يمكن أن نرى

(8) Jakobson, *Selected Writings*, vol. 1: *Phonological Studies*, p. 636.

(9) Roman Jakobson and Krystyna Pomorska, *Dialogues*, [Initial Translation from the French by Christian Hubert] (Cambridge: Cambridge University Press 1983), p. 25.

(*) وهو الصوت الصادر نتيجة اهتزاز الأوتار الصوتية بالهواء الخارج من الرئة، وبعض الحروف مثل m,g,d,b وجميع أحرف العلة تلفظ هكذا.

إحدى السمات المميزة التي تتكون عن طريق الفارق بين الأحرف المجهورة وتلك المهموسة. أما بقية الفونيمات في الكلمتين المذكورتيْن فتصبح فائضة عن الحاجة. مثال آخر، إذا أخذنا الكلمتين Tome وDome، فالسمة المميزة هي طريقة لفظ الفونيمة الهائية / t/ (Aspirated) التي تختلف عن الفونيمة اللاهائية /d / (Non-Aspirated).

والخلاصة، سواء كان الفرق بين /p/ و/b/ أو بين / t/ و/ d/ وفونيمات أخرى فيها إبهام مشابه، وسواء كان الفرق أن هذه الفونيمات تظهر بتقارب وثيق في النص أو لا، هو أمر أقل أهمية من حقيقة أنها موجودة ضمن العالم اللغوي وأن المعنى يعتمد على التمييز بنجاح بينها. وهكذا، عندما يواجه متحدث باللغة الانجليزية ـ الأمريكية كلمتين: Bitter وBidder[10]، فإن الفرق بين / t/ و/ d/ يصبح حيوياً لسماع الكلمتين بشكل صحيح، مع أنه عندما ترد إحداهما بمعزل عن الأخرى، فإن الصوتين كثيراً ما يتم لفظهما بنفس الطريقة.

الأمر الأكثر جدلاً بالنسبة لنظرية جاكوبسون في السمات المميزة هو زعمه أن السمات ذاتها موجودة في كل لغة وبأنها تشكل فئة من الثوابت اللغوية: «إن قائمة السمات المميزة الموجودة في لغات العالم محدودة للغاية، وأن الوجود المشترك للسمات في لغة واحدة تتحكم به قوانين تضمينية[11] (Implicational Laws)». وبناء على ذلك، تصبح السمات المميزة أحد الثوابت في نظام الاتصالات.

إن أصوات اللغة أيضاً تشكل أساساً لنظرية جاكوبسون في الشعر. ومرة أخرى نشير إلى أن مصطلح الصوت (Sound) يعتبر مضللاً عند التعامل مع توجّه جاكوبسون. وبما أن الصوت عبارة عن كيان فيزياوي محض، يقارن جاكوبسون الكلام بالموسيقى «التي تفرض على مادة الصوت مقياساً مدرّجاً»، في حين «تفرض اللغة عليه مقياساً ثنائياً وهو مجرد نتيجة ناجمة عن الدور التفاضلي المحض الذي تلعبه الفونيمات»[12].

وفي دراسته للممارسة الشعرية كان جاكوبسون رائداً في الإشارة إلى الطريقة

---

(10) Jakobson, Ibid., p. 462.

(11) Jakobson and Krystyna Pomorska, *Dialogues*, p. 87.

(12) Jakobson, *Selected Writings*, vol. 1: *Phonological Studies*, p. 423.

التي تعمل بها التضادات من كافة الأنواع في إنتاج الشعر (مثلاً التضادات الفونيمية، التضاد بين الصوت والرؤية، التضادات في درجة النغم والإيقاع... إلخ) ـ ولكن خصوصاً التضادات بين الحروف الساكنة. وكان أيضاً من أوائل الذين أكّدوا على أهمية الإيقاع في شعر الروسييْن ماياكوفسكي وخلبنيكوف. باختصار نقول إن قليلاً من اللغويين، قبله أو من تاريخه، قد قاموا بتحليل الشعر بمثل هذا النجاح (الذي حققه هو) في الكشف عن بنية الخطاب الشعري. وفي هذا المضمار، جمع جاكوبسون بين البعديْن الأدبي واللغوي العام من خلال فكرة البنية التي وحدت بين الاثنين. وفي كلمة ألقاها في مؤتمر عام 1958م أكد جاكوبسون: «أعتقد أن عدم الكفاءة الشعرية لبعض اللغويين المتعصبين قد اعتبرت خطأً بأنها عدم كفاءة لعلم اللغة بحد ذاته. لكن جميعنا هنا ندرك بالتأكيد أن العالم اللغوي الذي يصُمُّ أذنيْه عن وظيفة اللغة الشعرية، والباحث الأدبي الذي لا يهتم بالمشكلات اللغوية وليس مطّلعاً على الطرق اللغوية، كلاهما يعتبران من نوع المفارقات التاريخية الفاضحة»[13].

إلا أنه على الرغم من إبداعه كله، ظل جاكوبسون من نواحٍ معينة حبيساً ضمن الإطار الظواهري للغة والذي تأثر به في سنواته المبكرة في اختصاصه اللغوي. وكنتيجة لذلك، لم يحد قط عن إبقائه لما اعتبره أكثر النماذج ملاءمة للغة، ألا وهو نقل الرسالة من المرسل إلى المستلم. وحتى لو أن جاكوبسون أكد مراراً على الحاجة إلى النظر في دور المرسل (الفاعل) في دائرة الاتصال، وكذلك دور المستلم (الخامل)، تبقى حقيقة أن المرسل والمستلم ـ باعتبارهما كيانيْن نفسييْن بدلاً من لغوييْن ـ يشكلان المعطى الذي لا غنى عنه في النظام. والمشكلة الرئيسية في هذا النموذج هي أنه لا يقر بأن اللغة بدلاً من كونها ملكاً لمرسل مفترض ومستلم مفترض، إنما هي من حيث الأساس واقعة اجتماعية ـ بمعنى أنه لا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا باعتبارها نظاماً، وهي بهذا تكون الشرط المسبق للفردية.

بالإضافة إلى ذلك، بينما كان جاكوبسون مؤثراً في لفت الانتباه إلى إيقاع الشعر وصوته، لكنه لم يرَ هذه الجوانب للشعر على أنها بأي حال من الأحوال تشكل تحدياً للحالة المثالية التي يكون فيها القول اللغوي قابلاً للتواصل وذا

(13) المصدر نفسه، ص 51.

معنى. بل إن الإيقاع قد عزز فكرة أن اللغة هي عبارة عن تواصل. وبالمقارنة مع كل من بارت وكريستيفا اللذين يؤكدان فكرة تعدد المعاني والجانب العلاماتي (السيميوطيقي) في اللغة على التوالي، واللذين يريان بأن هناك إشكالية في الفكرة القائلة بأن اللغة تنفرد بكونها وسيلة للتواصل، أقول مقارنةً بهما يبدو جاكوبسون في كثير من الأحيان في نزاع مع نزعته السيكولوجية. هذه النزعة في بعض الأحيان تناقض الجهد الذي يبذله جاكوبسون في تحليل الظواهر اللغوية بصورة لغوية.

أعمال رومان جاكوبسون الأساسية:

Jakobson, Roman. *The Framework of Language*. Ann Arbor: University of Michigan, 1980. (Michigan Studies in the Humanities)

———. *Selected Writings*. Ed. Stephen Rudy. The Hague; Berlin: Mouton Publishers 1981-1988. 6 vols.

Vol. 1: *Phonological Studies*, 1971.

Vol. 2: *Word and Language*, 1971.

Vol. 3: *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, 1980.

Vol. 4: *Slavic Epic Studies*, 1966.

Vol. 5: *On Verse, its Masters and Explorers*, 1978.

Vol. 6: *Early Slavic Paths and Crossroads*, Part One and Part Two, 1985.

———. *Six Lectures on Sound and Meaning = Six leçons sur le son et le sens*. With a Pref. by Claude Lévi-Strauss; Translated from the French by John Mepham. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978.

——— and Krystyna Pomorska. *Dialogues*. [Initial Translation from the French by Christian Hubert]. Cambridge: Cambridge University Press 1983.

——— and Linda R. Waugh. *The Sound Shape of Language*. Assisted by Martha Taylor. Bloomington: Indiana University Press, 1979.

قراءات إضافية:

Holenstein, Elmar. *Roman Jakobson's Approach to Language: Phenomenological Structuralism*. Translated by Catherine Schelbert and Tarcisius Schelbert. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1976.

Steiner, Peter. *Russian Formalism: A Metapoetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Waugh, Linda R. *Roman Jakobson's Science of Language*. Lisse: Peter de Ridder Press, 1976.

جاك لاكان Jacques Lacan

مع إن جاك لاكان كان مقدراً له أن يغيّر توجّه التحليل النفسي بأكمله في فرنسا وغيرها، إلا أن تعليمه وتدريبه المبكّرين كانا تقليديّيْن تماماً. ولد في باريس عام 1901م في أسرة كاثوليكية بورجوازية، وحصل على شهادة الطب كما كانت الممارسة المعتادة من جامعة السوربون قبل متابعة تدريبه في الطب النفسي في العشرينيات تحت إشراف الطبيب النفساني المشهور غايتان دو كليرامبو (Gaëtan de Clerambault). وقد تعلم لاكان منه فن الملاحظة، كما تعلم من السوريالية الفن الباروكي في العرض الذاتي(*). وقد تمّ استحضار ذلك بطريقة جميلة في كلمات إليزابيت رودينيسكو، مؤرخة التحليل النفسي في فرنسا، وهي تصف أداء لاكان عندما كان يحاضر في ندوته، فتقول:

«كان يرتدي ملابسه بطريقة تشبه أسلوب التركيب الشكلي الباروكي ... ثم انتقل إلى المسرح المدرج الروماني في سانت آن ... هناك على مدى عشر سنوات ـ كان يدرّس بصوت متذبذب، تارة يتلعثم وطوراً يدوّي كالرعد، بصوتٍ يتخلله التنهد والتردد. كان يدوّن ملاحظاته مقدّماً لما يريد أن يقوله في المحاضرة ولكنه حين يقف أمام مستمعيه يرتجل، كما يفعل أحد الممثلين من فرقة شكسبير الملكية وكما لو أنه قد أحضر غريتا غاربو لتقوم بتلقين النص وآرتورو توسكانيني مرشداً روحياً. لقد لعب لاكان الدور بشكل زائف لأنه كان يتكلم الحقيقة ولكن بصوتٍ يبدأ قويا ثم ما يلبث أن يخفت وكأنه سينهار، وكان يتحدث كمن يتكلم من بطنه فيقوم بإظهار المرآة السرية للاوعي (اللاشعور)، مظهر من مظاهر

(*) الفن الباروكي: هو أسلوب للتعبير الفني كان سائداً في القرن السابع عشر وتميّز بالغرابة وفقدان الانسجام بين مكوناته.

السيطرة التي توشك أن تنهار هكذا إلى ما لا نهاية. ساحر بلا سحر، وقائد ملهم بلا تنويم مغناطيسي، ونبي بلا إله قد فتن مستمعيه بلغة تثير الإعجاب، محققاً، في هوامش الرغبة، ولادة جديدة لقرنٍ من التنوير»[1].

إن الأسلوب البلاغي في محاضرات لاكان قد طبق عملياً المبدأ الذي كان صاغه أول مرة في الخمسينيات ومفاده أن اللغة لديها القدرة على قول شيء هو غير ما تصرِّح به. اللغة، باختصار، تتكلم من خلال البشر بقدر ما يتكلمونها.

إن الجهد المبذول لإعادة تأويل فرويد ـ «العودة إلى فرويد» كما يفضل لاكان أن يقول ـ ربما بدأ في الثلاثينيات مستلهماً من تأويل الكسندر كوجيف لهيغل. بالتأكيد هناك مفردات هيغلية واضحة في كتابات لاكان في الخمسينيات، بالإضافة إلى حساسية هيغلية لظلال الذاتية المشتركة في جدل (ديالكتيك) هيغل المتعلق بالسيد ـ العبد[2]. ويبرز لدينا هنا دور الآخر (وليس المقصود هنا فقط الشخص الآخر) باعتباره جوهرياً في صياغة الرغبة البشرية والتعبير عنها. ولأنها قد تأسست على فقدان الموضوع (الأم في المقام الأول)، فالرغبة لا تؤكد الذات في هويتها، بل تضعها في موضع شك : الرغبة، في الواقع، تسلط الضوء على انقسام في الذات.

من أجل إعادة العمل بالنظرية الخاصة بالذاتية والرغبة الجنسية كما هي مشتقة من الأعمال الفرويدية، قام لاكان بقراءة فرويد قراءة جديدة لتوضيح وتفعيل سلسلة كاملة من المفاهيم ـ وليس أقلها مفهوم اللاوعي. إن أكثر ما كبت المعرفة بالطبيعة الهدامة والثورية لعمل فرويد، كما يجادل لاكان في الخمسينيات، هو الرأي القائل بأن «الأنا» ذات أهمية رئيسية في فهم السلوك البشري. إن النظرية التي تعتبر «الأنا» متطابقة مع نفسها ومتجانسة والمصدر المميز للهوية الفردية قد سيطرت على «علم نفس الأنا» في الولايات المتحدة الأمريكية تحت تأثير هاينتز هارتمان، ليس هذا فحسب، بل لقد تعدّى تأثيرها إلى كافة

---

(1) Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, Translated with a Foreword by Jeffrey Mehlman (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 295-296.

(2) انظر بصورة خاصة: Jacques Lacan, "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," in: Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, Translated from the French by Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1977), pp. 294-324.

الحقول في العلوم الاجتماعية والإنسانية. في الواقع، إن أوائل فترة ما بعد الحرب (خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من البلدان المتحدثة بالإنجليزية) كان عصر النزعة الإنسانية (Humanism) والاعتقاد بأن القصد البشري، وكذلك الفهم والوعي جميعها أمور جوهرية. وكان هناك يقين سائد بأن «الأنا» تقع في مركز الحياة النفسية البشرية.

ومع التأكيد البنيوي على اللغة باعتبارها نظاماً للفوارق من دون مصطلحات إيجابية، قام لاكان بتسليط الأضواء على أهمية اللغة في عمل فرويد. ولكن حتى قبل أن يصبح التوجه البنيوي معروفاً بوجه عام، كان لاكان قد طوّر في عام 1936م نظرية «مرحلة المرآة»(3) (The Mirror Stage). هذه المرحلة تتعلق بظهور القدرة لدى الطفل، بين عمر 6 إلى 18 شهراً، على التعرّف إلى صورته في المرآة، قبل أن يستطيع الكلام، وقبل أن تكون لديه سيطرة على مهاراته الحركية. وفعل التعرّف هذا ليس واضحاً بذاته، لأن على الطفل أن يرى الصورة باعتبارها في آنٍ واحد هي ذاتها (أي انعكاسها هي) وليست ذاتها (أي إنها مجرد صورة منعكسة). إن الصورة ليست متطابقة مع الذات التي هي الطفل (الذات الطفولية). ولكي يصبح ذاتاً بشرية (أي كائناً اجتماعياً) معناه أن يعرف الطفل كيف يتعامل مع هذه الحقيقة. إن دخول الطفل إلى اللغة يعتمد كلياً على هذا التعرّف. وكذلك الحال بالنسبة إلى تكوين «الأنا» (مركز الوعي)، فاللغة والعناصر الرمزية (الثقافية) تصبح الآن جوهرية، في حين أنه سابقاً كان يُعتقد، بوجه عام، إن العوامل البيولوجية (أي الطبيعية) هي أساس الذاتية البشرية. وكما قال لاكان في خطاب روما عام 1953م: «الإنسان يتكلم ... ولكن هذا يتحقق لأن الرمز قد جعله إنساناً»(4).

إن نظرية سوسور حول العلاقة الاعتباطية بين الدال (Signifier) والمدلول (Signified)، بالإضافة إلى فكرة أن اللغة هي عبارة عن نظام من الاختلافات، قادت لاكان إلى القول في أوائل الستينيات بأن الذات هي ذات الدال. لأن الدال يكون دائماً منفصلاً عن المدلول (كما في الخط في لوغاريتمات سوسور) وله

---

(3) Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I," in: Lacan, *Ecrits: A Selection*, pp. 1-7.

(4) Lacan, *Ecrits: A Selection*, p. 65.

استقلالية واقعية، إذ ما من دال قط يستند في النهاية إلى أي مدلول. إن عالم الدال هو عالم النظام الرمزي ـ نظام العلامات والرموز والمعاني والتمثيلات والصور من كل الأنواع. في هذا النظام يتشكل الفرد كذات (as subject).

واللغة أيضا ذات أهمية حيوية في جلسة التحليل النفسي إذ يُشجع الشخص الخاضع للتحليل بأن يقول كل ما يخطر بباله ـ من دون استثناء ـ لأنه حيوي بالنسبة إلى تكوين الذاكرة بالذات. لهذا السبب نقول إن البشر حتماً يجتازهم ويعبر من خلالهم النظام الرمزي.

لكن اللغة ليست مجرد حامل للأفكار والمعلومات، كما أنها ليست مجرد واسطة للتواصل. بل يجادل لاكان بأن ما يجعل التواصل ناقصاً مهم أيضاً. حالات سوء الفهم، والتشوش والاضطراب، والرنين أو الصدى الشعري، وسلسلة كاملة من الملامح (مثل زلات اللسان وشرود الفكر ونسيان الأسماء والقراءات الخاطئة . . . إلخ ـ جميعها ملامح يحللها فرويد في كتابه **دراسة الحياة اليومية من خلال علم الأمراض ـ النفسي** (*The Psychopathology of Every Day Life*) جميعها تبرز أيضاً في اللغة ومن خلالها. هذه هي الملامح التي من خلالها يمكن أن ندرك آثار اللاوعي. وهذه هي الملامح التي مكّنت لاكان في قول مأثور شهير أن يربط بين اللغة واللاوعي: «اللاوعي له بنية تشبه اللغة»، على حد قول لاكان. إن اللاوعي هو الذي يعطل الخطاب التواصلي ـ ليس حسب الصدفة، ولكن وفقاً لانتظامية بنيوية معيّنة.

وفي ضوء عمل رومان جاكوبسون في علم اللسانيات ربط لاكان مفهوميْ فرويد المتعلقيْن بـ «التكثيف» و«الإزاحة» بمفهومي جاكوبسون في «الاستعارة» و«الكناية». واستناداً إلى ذلك، تعرّف الاستعارة بأنها «استبدال كلمةٍ بأخرى»، بينما تعرف الكناية (أو المجاز المرسل (Metonymy)) بأنها «ارتباط كلمة ـ بكلمة» (التقارب والمحاذاة). مثل هذا التوجه يسمح لـ لاكان بالمساواة بين حضور اللاوعي في اللغة وبين الآثار التي تولدها الاستعارة والكناية ـ بقدر ما يربط فرويد، في **تفسير الأحلام** بين الدليل على اللاوعي في الحلم وبين عمل التكثيف والإزاحة.

بينما تكون اللغة مركزية في نظرية لاكان للتحليل النفسي، باعتبارها الجزء المميز من النظام الرمزي، إلا أنها تكون عنصراً واحداً فقط في ثلاثية الأنظمة

المكوّنة للذات في التحليل النفسي. والنظامان الآخران في الثلاثية هما «الخيالي» و«الواقعي». وبينما يقوم اللاوعي بإبعاد الذات عن المركز لأنه يُدْخل عنصر الانقسام إلا أنه على مستوى الخيالي (أي في خطاب الحياة اليومية)، تبقى آثار اللاوعي غير معترف بها. على مستوى الخيالي، تؤمن الذات بشفافية الرمزي، ولكنها لا تقر بغياب الواقعية في الرمزي. الخيالي إذاً ليس مجرد المكان الذي تُنتَج فيه الصور، أو المكان الذي تنهمك فيه الذات بملذات التخيل. بل الخيالي هو المكان الذي تخطئ فيه الذات بالتعرّف إلى طبيعة الرمزي. وهكذا، الخيالي هو عالم الوهم، ولكنه «وهم ضروري» كما يقول دوركهايم عن الدين.

إحدى الصياغات للواقعي التي يعطيها لاكان هي أنه دائماً «في مكانه». الواقعي موجود دائماً في مكانه لأن ما هو مفقود من مكانه (غائب) فقط يمكن أن يرمَز إليه وبالتالي يعبّر عنه بطريقة شكلية (صورية). والرمزي بديل لما هو مفقود من مكانه، فالرمز والكلمة . . . الخ، دائماً تستدعي غياب الموضوع أو المشار اليه. هذا التوجه نحو الواقعي يتم تفصيله في مقالة لاكان عن قصة أدغار ألان بو (E. Allan Poe) القصيرة المعنونة **الرسالة المسروقة**[5].

إلا أنه على مستوى تكوين الذات الفردية باعتبارها ذات طبيعة جنسية، فالشيء المفقود هو البَظر أو القضيب الرمزي (الفالوس (Phallus)) أو قضيب الأم (المرأة). القصة هي أن دخول الطفل إلى اللغة يوازي انفصاله عن أمه. قبل الانفصال هناك وفرة تعتمد على الاتحاد بين الأم والطفل. بعد الانفصال، تصبح الأم أول موضوع بالنسبة للطفل ـ أي أول تجربة له عن الغياب أو الفقدان. بالنسبة للأم، من جهة أخرى، الطفل بديل للقضيب المفقود: تشعر بنوع من تلبية الحاجة في ضوء صلتها الوثيقة بالطفل. غير أنه من دون الانفصال، يتم كبت تكوين اللغة. الأب من جهته هو العنصر الذي يميل إلى التدخل في العلاقة بين الأم والطفل، وبتحديد هويته بالرجوع إلى الأب (بإحساس الطفل بالتماثل مع الأب) يستطيع الطفل أن يكوّن هويته الخاصة به. في هذا السيناريو ـ وينبغي أن لا نهمل وضع الاستعارة فيه ـ مكان الأم (والجانب الأنثوي أيضاً) يميل إلى الواقعي، في حين أن الأب يستدعي الرمزي، أما الخيالي فيمكن استيعابه من

---

(5) Jacques Lacan, "Seminar on The Purloined Letter," *Yale French Studies*, no. 48 (1972), pp. 38-72.

مكان الطفل. على مستوى فردي أكثر تحديداً ودقة تكون هوية الطفل نتاجاً لتواؤمه مع الاختلاف الجنسي. الأول والأهم في هذه العملية من التمايز الجنسي هو الإقرار من جانب الطفل أن أمه ليس لديها قضيب (Penis)، وهكذا فهي تحمل علامة الاختلاف التي لا تمحى. من هذا يبرهن لاكان أن للقضيب وضعاً رمزياً لا يمكن اختزاله، ويشير إلى هذا الوضع بتحدثه فقط عن الفالوس (البَظْر كقضيب رمزي). القضيب هو شيء من الواقع، لكن البظر أو القضيب الرمزي هو الدال؛ في الواقع، بسبب دور البَظْر في الدلالة على ما هو مفقود (أو ناقص) فهو يصبح الدال على المعنى.

هذه التجربة مستمدة ليس فقط من المعرفة من جهة الطفل بأن أمه بالفعل لا تملك قضيباً، بل هي أيضاً مستمدة من الأم باعتبارها تلميحاً لإمكانية فقدان الطفل للقضيب إذا جرى إخصاؤه. وبالتالي، فالرمزي من خلال دور البظر كرمز بلا منازع، يواجه الذات بحقيقة ضعفها وهشاشتها وقابليتها للفناء.

بالمعنى الأعم، إن الرمزي هو الذي يعطي العالم معناه وقوانينه - إن لم يكن نظامه. في الواقع، في الخمسينيات، تحدّث لاكان عن القانون باعتباره متجسداً في اسم - الأب (باسم الأب): وبهذا يكون النظام الرمزي متمثلاً في اسم - الأب والذي يكوّن المجتمع. أو بالأحرى أنه باسم الأب الميت - إذا اتبعنا قصة فرويد في كتابه «الطوطم والمحرم» - يتخلى الأبناء عن حقهم في امتلاك نساء الأب. بالنسبة إلى ليفي - ستراوس الذي كان عمله يثير اهتماماً كبيراً لدى لاكان في ذلك الوقت، هذه هي لحظة تأسيس القانون ضد الزواج بالمحارم أو سفاح القربى.

بالنسبة إلى كثير من كتّاب الحركة النسوية، كان النظام الأبوي الذي يمجد الذكورية، وبالتالي معظم الذكور، هو النتاج السائد لأنثروبولوجية لاكان الفرويدية. ومن دون شك، لقد قام لاكان بتعزيز هذا الانطباع في نظر كثير من النساء بسبب أقواله المأثورة الاستفزازية، مثل، «المرأة ليست موجودة» و«المرأة ليست كاملة». المقصود بالجملة الأولى الإشارة إلى أنه لا توجد صورة نمطية يمكن أن تعبر عن ماهية الأنثى، أي في الواقع، لا توجد ماهية للأنوثة. ولهذا السبب تكون «الجنسانية» دائماً لعباً بالأقنعة والتنكرات. إذاً، القول بأن «المرأة» ليست موجودة هو القول بأن الاختلاف الجنسي لا يمكن احتواؤه في أي شكل رمزي أساسي. أما الجملة الثانية فتلعب بالفكرة القائلة إن المرأة لا تمتلك قضيباً،

وبالتالي فهي جزء من ظهور الرمزي : القضيب يصبح البظر الذي يصبح بدوره دالاً على الغياب. وقبل التسرع بالقول إن هذه الصورة للمرأة صورة سلبية (وبالتالي فهي تفيد الذكور)، لا بد من القول إن «الرجل» لا يميل إلى قبول هذه الصورة للمرأة باعتبارها مخصية كما لا يقبلها كثير من النساء. في الواقع، نحتاج إلى أن نأخذ بعين الاعتبار المقاومة «لواقعية» الأسطورة المتعلقة بالإخصاء التي لا تنفك تبرز في الحياة الاجتماعية. هذه المقاومة ليست محددة بكلمات أو صور، بل بالضبط في رفض محاولة ترميز الإحساس بالفقد المتولد عن الإخصاء. مهما يكن، السؤال الذي يجب أن نطرحه ـ مع أنه لا يمكن الإجابة عنه هنا ـ هو ما إذا كانت هذه «القصة» التي يرويها المحلل النفسي، كي يعطي للتحليل النفسي تماسكه، تلوح بالظلم في حق النساء باعتبارهن كائنات اجتماعية. وسؤال ملحق به هو: هل ينبغي أن يكون الخيار بين أمرين: إما شكل رمزي مزيف للمرأة (كما في الأم ذات البظر) أو حقيقة لا يمكن التعبير عنها (لأنه لا توجد ماهية للأنوثة بزعمهم)؟

وهناك بُعد آخر لنظرية لاكان، اتضح بصورة خاصة في ندواته (محاضراته) المتأخرة، مثل: «وأيضاً» (Encore)، وهو محاولة إعطاء التحليل النفسي أساساً رياضياً؛ من قبيل أنه إذا كانت العلامة الدالة تتخذ معنى من حيث علاقتها بعلامات دالة أخرى، فإنه يمكن حينذاك ترميزها باستخدام «س». وبعبارة أخرى، العلامة الدالة البحتة تكون حرفاً في لغة رياضية طالما أن هذه الدالة شكلية (صورية) بحتة. ويجادل لاكان، تأسياً بعمل جاك ـ ألان ميلر، أن اللاوعي أيضاً دالة بحتة من هذا النوع، وبالتالي يمكن أن يتخذ أي معنى كان، أي إن ذلك يعتمد على السياق الذي يوجد فيه. وهذا هو المعنى الذي يقرنه لاكان لاحقاً بالرسالة في قراءته لقصة أدغار ألان بو القصيرة بعنوان **الرسالة المسروقة**. إن الرسالة التي سرقت تتخذ معنى لها استناداً إلى كونها في صورة الملك والملكة أو الوزير الذي سرقها. لأن محتوى الرسالة مجهول (بالنسبة إلى القارئ) ـ لأنها لا تملك محتوى جوهرياً ـ تبدأ تتخذ شكلاً يشبه الحرف في الأبجدية: الحرف باعتباره الدعامة المادية للغة. بهذا المعنى يصبح اللاوعي شكلاً من أشكال الكتابة المنزوعة عن أي موضوع طبيعي. وباعتباره صيغة رياضية يمكن أيضاً تدريسه. ذلك لأن اللاوعي الذي لا يمكن التعبير عنه يصبح الآن الموضوع = س. خلال الستينيات وأوائل السبعينيات كان تدريس لاكان يحمل أثر علماء الرياضيات :

فريجه (Frege) وراسل (Russell) وغوديل وكانتور. وتحوّل أكثر فأكثر عن الطابع البلاغي الذي كان يهيمن على عمله في الخمسينيات. وفي رأي إليزابيت رودينسكو: «إن لجوء لاكان إلى استخدام الطريقة الصورية والرياضيات كان محاولة أخيرة لإنقاذ التحليل النفسي من جذوره المتعلقة بالتنويم المغناطيسي، ولكنه كان أيضاً، من جهة أخرى، محاولة لإنقاذ التحليل النفسي من الطابع المدرسي، في مجتمع تحل فيه المدرسة محل الكنيسة»[6].

أعمال جاك لاكان الأساسية:

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966. (Champ freudien)

———. *Ecrits: A Selection*. Translated from the French by Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1977.

———. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955 = Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Translated by Sylvana Tomaselli; with Notes by John Forrester. New York, N.Y.: W. W. Norton, 1988. (The Seminar of Jacques Lacan; bk. 2)

———. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis = Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Edited by Jacques-Alain Miller; Translated from the French by Alan Sheridan. New York: Norton, 1978.

———. *Freud's Papers on Technique, 1953-1954*. Translated with Notes by John Forrester. New York: W.W. Norton, 1988. (The Seminar of Jacques Lacan; bk. 1)

———. *The Psychoses*. Translated with Notes by Russell Grigg. New York: W.W. Norton, 1993. (The Seminar of Jacques Lacan; bk. 3)

———. *Le Séminaire de Jacques Lacan*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1973. 23 vols. (Champ freudien)

Livre 2: *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.

Livre 7: *L'Ethique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

Livre 8: *Le Transfert*. Paris: Seuil, 1991.

Livre 11: *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

Livre 17: *L'Envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.

Livre 20: *Encore*. Paris: Seuil, 1973.

———. «Seminar on The Purloined Letter.» *Yale French Studies*: no. 48, 1972.

———. *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Trans-

(6) Roudinesco, *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, p. 561.

lated by Denis Hollier, Rosalind Krauss, and Annette Michelson; Edited by Joan Copjec. New York: Norton, 1990.

قراءات إضافية:

MacCannell, Juliet Flower. *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious*. London: Croom Helm, 1986. (Critics of the Twentieth Century)

Muller, John P. and William J. Richardson. *Lacan and Language: A Reader's Guide to Ecrits*. New York: International Universities Press, 1982.

Ragland-Sullivan, Ellie. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*. Translated with a Foreword by Jeffrey Mehlman. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Schneiderman, Stuart. *Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

كلود ليفي ــ ستراوس Claude Levi - Strauss

ولد كلود ليفي ـ ستراوس في أسرة يهودية بلجيكية عام 1908م. كلا أبويه كان فناناً، لذا بينما كان عالم الأنثروبولوجيا المستقبلي يتعلم القراءة والكتابة، كان يحمل في يده فرشاة للرسم أو قلم رصاص.

مع أنه أكمل دراسته وحصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة من جامعة السوربون في بداية الثلاثينيات، إلا أن رغبته في الهروب من العقائد الفلسفية التي كانت دارجة (الموضة) في باريس (مثل الكَنْتية الجديدة، البرغسونية، الفنومينولوجيا والوجودية) دفعته في عام 1934م إلى قبول منصب أستاذ للأنثروبولوجيا (علم الإنسان) في جامعة ساو باولو. لاحقاً، وبعد الخدمة العسكرية في فرنسا، هرب ليفي ـ ستراوس إلى الولايات المتحدة لينجو من الاضطهاد، وهناك درّس من 1941م إلى 1945م في «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي» في نيويورك. في عام 1941 التقى بـ رومان جاكوبسون الذي كان له أثر تكويني في المجال اللغوي والبنيوي لأنثروبولوجيا ليفي ـ ستراوس في فترة ما بعد الحرب.

لم يبعد ليفي ـ ستراوس نفسه عن الفلسفة الفرنسية في زمنه فحسب، بل إنه ابتعد أيضاً عن التأويلات التقليدية لدوركهايم، مما أدّى إلى إبراز الجوانب الوضعية والتطورية في فكره. غير أن إعادة تأويل أعمال تلميذ دوركهايم، مارسيل موس، هي التي لعبت دوراً رئيسياً في تحديد مسار ليفي ـ ستراوس المبكّر.

في عمله الكلاسيكي حول الرابطة بين القرابة والتبادل ـ «البُنى الأساسية للقرابة» (1949) ـ يصف ليفي ـ ستراوس العادة الآتية: في المطاعم غير باهظة الكلفة في جنوب فرنسا، خصوصاً في مناطق زراعة الكروم التي تعصر لصنع

النبيذ، تتضمن الوجبة عادة قنينة صغيرة من النبيذ. أما نوعية النبيذ وكميته، فهي نفسها لكل الزبائن: كأس واحدة من أردأ نوعية. وبدلاً من صب النبيذ في كأس الزبون (أو الزبونة)، فإن صاحب المطعم يسكب النبيذ في كأس أحد جيران الزبون. وعلى الرغم من التبادل، تبقى كمية النبيذ نفسها[1].

تبادل النبيذ يصبح وسيلة لتثبيت الاتصال الاجتماعي. بل أكثر من ذلك. في العالم الصغير، تنكشف الصلة بين التبادل و«الواقعة الاجتماعية الكلية»، لأن المهم هو ليس ما يجري تبادله، بل واقعة التبادل نفسها، وهي واقعة لا تنفصل عن تكوين الحياة الاجتماعية بذاتها.

هناك جانبان مهمان من أنثروبولوجيا ليفي - ستراوس يجري تقديمهما هنا. الأول هو المبدأ الذي مفاده أن الحياة الاجتماعية والثقافية لا يمكن تفسيرها بشكل فريد من نوعه عن طريق نسخة من المذهب الوظيفي: الحياة الثقافية لا تفسر من خلال الطبيعة الجوهرية (الذاتية) (Intrinsic) للظواهر موضع البحث. كما لا يمكن تفسيرها تجريبياً بواسطة وقائع يفترض أنها تتحدث عن نفسها (أي إنها واضحة كما هي). باختصار، مع أن البحث التجريبي يكوّن جزءاً هاماً من عمله إلا أن ليفي - ستراوس ليس تجريبياً. بل بالأحرى لطالما أفاد بأنه أولاً وقبل كل شي عالم أنثروبولوجيا بنيوي. بصورة عامة، الأنثروبولوجيا البنيوية، كما استلهمت من سوسور، تركز على الطريقة التي تتحد فيها عناصر النظام، بدلاً من التركيز على قيمتها الجوهرية (الذاتية). «الاختلاف» و«العلاقة» هما الفكرتان الأساسيتان هنا. أضف إلى ذلك، أن اتحاد هذه العناصر سيؤدي إلى ظهور تضادات وتناقضات تسهم في إعطاء العالم الاجتماعي ديناميته (حيويته).

«المدى» (Scope) هو جانب آخر مهم في توجّه ليفي - ستراوس. وبينما كان كثير من الباحثين الاجتماعيين يحصرون تأويلاتهم للحياة الاجتماعية بالمجتمع المحدد الذي أجروا فيه عملهم الميداني، نجد أن ليفي - ستراوس يتبنّى توجّهاً عالمياً وينظّر على أساس بياناته وبيانات علماء أنثروبولوجيين آخرين. ومن بين كل الانتقادات العامة التي وجهت ضد ليفي - ستراوس، ربما يكون أكثرها شيوعاً في

---

(1) Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship = Structures élémentaires de la parenté*, Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham, Editor (Boston: Beacon Press, 1969), pp. 58-60.

البلدان الناطقة بالإنجليزية هو ذلك الذي يزعم بأنه ينظّر اعتماداً على قاعدة غير كافية وغير مناسبة من العمل الميداني. وذلك لأن هذه هي أيضاً البلدان ذات التقليد التجريبي الأقوى.

على العموم، إن الرهان على عمل ليفي ـ ستراوس غالٍ. ذلك لأن الأمر يحتاج إلى البرهنة على أنه عندما تصبح جميع البيانات متوفرة، لا يوجد أساس يمكن الاعتماد عليه لإقامة تسلسل للمجتمعات ـ سواء أكان ذلك من حيث التقدم العلمي أو من حيث التطور الثقافي. بل إن كل مجتمع أو كل ثقافة تظهر فيه ملامح موجودة بدرجة كبيرة أو صغيرة في مجتمعات أخرى أو في ثقافات أخرى، ويحاجج ليفي ـ ستراوس بهذه الطريقة لأنه مقتنع بأن البعد الثقافي (الذي تسود فيه اللغة)، وليس الطبيعة ـ أو «الطبيعي» ـ هو الذي يكوّن «البشري». فالبنى الرمزية للقرابة واللغة وتبادل السلع تصبح المفتاح لفهم الحياة الاجتماعية، وليس البيولوجيا (علم الحياة). في الواقع، إن أنظمة القرابة تُبقي الطبيعة في وضع حرج تضطر فيه إلى الدفاع عن نفسها، فهي ظاهرة ثقافية قائمة على تحريم الزواج بالمحارم أو سفاح القربى، وعلى هذا النحو فهي ليست ظاهرة طبيعية. إنها تجعل من الممكن العبور من الطبيعة إلى الثقافة، أي إلى دائرة ما هو بشري حقاً. ولكي نفهم هذا بصورة أكمل، نلتفت إلى فكرة ليفي ـ ستراوس عن البنية.

«البنية» عند ليفي ـ ستراوس لا تعادل البنية التجريبية (Empirical Structure) (سواء أكانت تعتبر هيكلية أم معمارية عن طريق التناظر) لمجتمع محدد، كما هي في عمل رادكليف ـ براون (Radcliffe-Brown). وهكذا فالبنية ليست معطاة في الواقع الملاحظ، ولكنها دائماً نتاج ثلاثة عناصر على الأقل، وهذه الطبيعة الثلاثية هي التي تعطيها ديناميتها. بعد أن قلنا هذا، علينا أن نقر أنه في أعمال ليفي ـ ستراوس الكاملة هناك في الواقع تأرجح وازدواجية بين ذلك النوع من البنيوية الذي ينظر إلى البنية على أنها نموذج مجرد مستخلص من تحليل لظواهر تعتبر نظاماً ساكناً (استاتيكياً) من الاختلافات ـ أي إن البعد التزامني هو المفضل ـ وبين فكرة البنية باعتبارها في الأساس ثلاثيةً وتحتوي على جانب دينامي متأصل (صُلبي). أما العنصر الثالث في البنية الثلاثية فيظل دائماً فارغاً وعلى استعداد لاتخاذ أي معنى مهما كان، هذا هو عنصر التتابع الزمني في فترة معينة، أي إنه عنصر التاريخ والعرضية (إمكانية حدوث شيء طارئ)، وهو الجانب الذي يفسر دوام الظواهر الاجتماعية والثقافية. وفي حين أن تفسير ليفي ـ ستراوس الخاص

«للبنيوي» في التحليل البنيوي[2] يميل نحو التركيز على البعد التزامني ـ إلا أنه من الناحية التطبيقية، نلاحظ أن عمله يقود بوضوح نحو رؤية البنية باعتبارها في الأساس ثلاثيةً وديناميةً، وبإمكاننا تأكيد هذه النقطة من خلال الرجوع إلى أهم كتابات ليفي ـ ستراوس في القرابة والأسطورة والفن.

إن كتاب ليفي ـ ستراوس **مقدمة لأعمال مارسيل موس**[3] الذي نشر بعد فترة قصيرة من ظهور كتابه **البنى الأساسية للقرابة** يبيّن أنه مع أن التبادل يظهر معادلاً «للواقعة الاجتماعية الكلية» في كتاب موس **مقالة عن الهبة**، إلا أن موس أخفق في التعرف إلى أن التبادل هو أيضاً مفتاح لفهم ظاهرة الـ «مانا». ومع أن موس كان قد رأى بأن التبادل مفهوم بناه عالم الأنثروبولوجيا وأنه لا يملك محتوى جوهرياً ذاتياً، إلا أنه تعامل مع الـ «مانا» بصورة مختلفة. وكما فعل دوركهايم، فقد أضفى موس عليها المعنى الذي اتخذته في المجتمعات المحلية للسكان الأصليين، إنه معنى يرى للـ «مانا» محتوى ذاتياً أو مقدساً.

ويجادل ليفي ـ ستراوس من جهة أخرى بأن تنوع المحتويات المفترضة التي تتخذها الـ «مانا» يعني وجوب النظر إليها وكأنها فارغة، تشبه كثيراً الرمز في عالم الجبر[4]، وبإمكانها أن تتخذ أي عدد من المعاني ـ مثل كلمة شيء (Thing) بالإنجليزية. باختصار، الـ «مانا» هي علامة أو دالة عائمة (Floating) أو بحتة ولها قيمة رمزية في ذاتها تعادل الصفر. وهي موجودة بمعنى عام (في كل ثقافة أمثلة على الدالات العائمة) لأن هناك وفرة من الدالات من حيث علاقتها بالمدلول عليها من الأشياء، إذ يجب أن نفكر في اللغة على أنها قد جاءت إلى الوجود دفعة واحدة (إنها نظام من الاختلافات، فهي إذاً علائقية من حيث الأساس)، في حين أن المعرفة (المدلول عليها) تأتي إلى الوجود شيئاً فشيئاً فقط.

(2) انظر على سبيل المثال: Claude Lévi-Strauss, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology," in: Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), pp. 31-54, Esp. p. 33.

(3) Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Translated by Felicity Baker (London: Routlege and Kegan Paul, 1987).

(4) المصدر نفسه، ص 55، انظر أيضاً ص 56-66 لمناقشة مفهوم الـ مانا (Mana) باعتباره علامة أو دالة عائمة (Floating Signifier).

إن الجانب البنيوي لمقاربة ليفي ستراوس هنا ضمني أكثر منه صريح. ويتألف أولا من حقيقة أن التأكيد ليس واقعاً على المحتوى الافتراضي للـ «مانا»، بل على وجود الإمكانية فيها كي تتخذ العديد من المعاني. إنها دالة فارغة، بقدر ما أن البظر (Phallus) بالنسبة إلى لاكان ليس له معنى ذاتي (جوهري)، ولكنه الدال على المعنى. ثانياً، وربما الأهم، إن الـ «مانا» حسب تأويل ليفي - ستراوس إنما هي عنصر ثالث يتوسط بين العلامة الدالة والمدلول عليه، العنصر الذي يمنح اللغة ديناميتها واتصاليتها (أو استمراريتها). إذ إنه لو كان هناك تطابق تام بين مستوى الدالات ومستوى المدلولات، لما بقي هناك شيء يقال ولانتهت اللغة، فالدالة العائمة، إذاً، سمة بنيوية للغة عموماً، عنصر يدخل فيها وجهاً توليدياً (Generative) وغير متماثل: إنه وجه العرضية والطروء والزمن، وبمصطلح سوسور، هو مستوى الكلام.

مع أن العنوان قد يوحي بالإشارة إلى لسانيات سوسور، إلا أنه لا توجد إشارة صريحة للسانيات السوسورية في كتاب **البنى الأساسية للقرابة**. وسبب ذلك بلا ريب، هو أن هذا الكتاب الذي هو أول عمل رئيسي في الأنثروبولوجيا البنيوية قد كتب في نيويورك في الأربعينيات. أي قبل أن يتم إحياء الاهتمام بأعمال سوسور في أوروبا، فما بالك في أمريكا ! في الكتاب المذكور أعلاه (البنى الأساسية) يُردّ الزواج (وهو نتاج التحريم الشامل لسفاح القربى) في الثقافات غير التصنيعية إلى شكليْن أساسيْين من التبادل : التبادل المحدود والتبادل المعمم. ويمكن تمثيل الأسبق كما في شكل رقم 1.

شكل رقم 1
التبادل المحدود

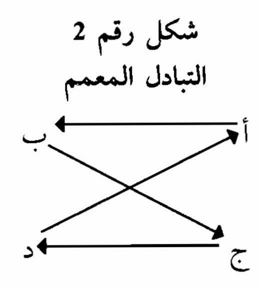
س←ص ص←س   X→Y Y→X

هنا تقتضي المقابلة بالمثل أنه عندما يتزوج س من الرجال ص من النساء، لا بد لـ ص من الرجال أن يتزوج س من النساء.

كذلك يمكن تمثيل التبادل المعمم كما في شكل رقم 2.

شكل رقم 2

التبادل المعمم



المصدر: Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship = Structures élémentaires de la parenté*, Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham, Editor (Boston: Beacon Press, 1969), p. 178.

وهكذا، عندما يتزوج أ من الرجال ب من النساء، فإن ب من الرجال يتزوج ج من النساء، وحيثما يتزوج ج من الرجال د من النساء فإن د من الرجال يتزوج أ من النساء. ومعظم الكتاب المذكور أعلاه عبارة عن تطوير لأوجه مختلفة لهذين الشكليْن هذين الشكلين من التبادل في الزواج.

وحتى بالنسبة إلى المراقب غير المدرَّب، ما يلفت النظر في هذين الشكلين من أشكال التبادل هو أن المقابلة بالمثل تستدعي بنية متماثلة (الفرق الوحيد بين التبادل المحدود والمعمم يكمن في أن الأخير فيه ضعف عدد الحدود، وبالتالي يبقى متماثلاً تماماً). وكما أدرك ليفي - ستراوس لاحقاً، ينشأ لدينا السؤال التالي: هل يمكن للبنية المتماثلة أن تكون دائمية؟ لأنه بعد فترة من الزمن نجد أن المجموعتيْن س وص في التبادل المحدود قد اندمجتا في مجموعة واحدة عن طريق الزواج. وعلى غرار ذلك، حتى في التبادل المعمم - بسبب الطبيعة التماثلية للبنية - ستبرز مجموعة واحدة في النهاية. بعبارة أخرى، إن التبادل الذي انطلق بسبب تحريم سفاح القربى، سيواجه حداً لا يمكن تجاوزه مما سيعرض للخطر استمرارية العلاقات الاجتماعية بحد ذاتها.

ومن أجل أن يتحقق للتبادل البقاء كمؤسسة، فإن من الضروري دائماً وجود عنصر ثالث مغاير. وهذا هو بالفعل موضوع مقالتين هامتين - إحداهما نشرت عام 1945م[5]، والأخرى عام 1956م[6]، توضحان هذه النقطة. في المقالة الأولى،

(5) Lévi-Strauss, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology," in: Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 31-54.

(6) Lévi-Strauss, "Do Dual Organizations Exist?," in: Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 132-163.

يشير ليفي - ستراوس إلى أن الطفل هو العنصر الدينامي اللاتماثلي في بنية القرابة.

«لا بد أن نفهم أن الطفل لا غنى عنه في تثبيت صلاحية الطابع الدينامي والغائي (Teleological) للخطوة الأولى، التي توطد القرابة على أساس الزواج ومن خلاله. فالقرابة ليست ظاهرة ساكنة (استاتيكية)، بل إنها توجد فقط في الإدامة الذاتية. هنا نحن لا نفكر بالرغبة في الحفاظ على الجنس، بل بالأحرى نفكر في حقيقة أنه في معظم أنظمة القرابة، نجد أن عدم التوازن الناتج في جيل واحد بين المجموعة التي تعطي المرأة والمجموعة التي تستقبلها يمكن أن يحدث فيه استقرار في حالة واحدة فقط: عن طريق استعدادات مضادة في الأجيال القادمة»[7]. وفي مقالته عن المنظمات المزدوجة (Dual Organizations) يشير ليفي - ستراوس إلى أن كل تقسيم ظاهري إلى مجموعتين يتضمن في الواقع ثلاثة عناصر بالضبط بسبب متطلبات الإدامة الذاتية. إن أي بنية مزدوجة حقاً (أي متماثلة) تؤدي إلى ذوبان (Dissolution) المجموعتيْن المعنيّتيْن، لذلك لا بد من وجود عنصر ثالث - سواء حقيقي أو متخيل - من شأنه أن يدخل اللاتماثل والدينامية إلى هذا الموقف. بالتالي، المؤسسات التي تحمل «قيمة الصفر» تعد عنصراً لا غنى عنه في أي مجتمع. ومثلما هي حال الـ «مانا»، فإن هذه المؤسسات «ليس لها خصائص جوهرية ما عدا تلك المتعلقة بتثبيت الظروف المسبقة الضرورية لوجود النظام الاجتماعي الذي تنتمي إليه، فوجودها - الذي هو في حد ذاته خالٍ من المعنى - يمكّن النظام الاجتماعي من الوجود ككل»[8].

إن دراسة الأسطورة قادت ليفي - ستراوس إلى تهذيب وتشذيب مقاربته البنيوية. والتصريح الواضح بالمبدأ القائل بأن عناصر الأسطورة تكتسب معناها من الطريقة التي تتحد فيها، لا من قيمتها الذاتية، يقود ليفي - ستراوس إلى الموقف الذي يعتبر أن الأساطير تمثل العقل الذي خلقها ولا تمثل واقعاً خارجياً، فالأساطير تقاوم التاريخ: إنها أبدية. حتى النسخ المختلفة لأسطورة واحدة لا يجوز أن يعتقد أنها تكذيبات لنسخة حقيقية أصلية، بل هي وجه جوهري في بنية

(7) Lévi-Strauss, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology," p. 47.

(8) Lévi-Strauss, "Do Dual Organizations Exist?," in: Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 159.

الأسطورة. وعلى العكس، فالنسخ المختلفة هي جزء من نفس الأسطورة بالذات لأن الأسطورة لا تختزل إلى محتوى واحد منتظم، وإنما هي بنية دينامية متحركة. وبالنهاية، فإن جميع نسخ الأسطورة (من حيث التتابع الزمني في فترة معينة) يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار كي تتبين بنيتها. من منظور آخر، فإن الأسطورة دائماً نتيجة تناقض ـ مثلاً «الاعتقاد بأن البشر هم سكان الأرض الأصليون» في حين «أن البشر يولدون بالفعل من الاتحاد بين الرجل والمرأة»[9]. في الواقع، إن التناقض، باعتباره ذلك الجانب من المجتمع البشري الذي لا يقبل الإندماج، هو الذي يولد الأساطير. والأساطير تستمد من اللاتماثل بين الاعتقاد والواقع، الواحد والمتعدد، الحرية والضرورة، الهوية الذاتية والاختلاف ... إلخ. وإذا نظرنا إليها من خلال اللغة، يقول ليفي ـ ستراوس «فالأسطورة هي اللغة التي تؤدي وظيفتها على مستوى رفيع بصورة خاصة»[10]. بالإضافة إلى ذلك، إذا ساويْنا بين اللسان ـ العنصر التزامني في اللغة ـ والزمن المعكوس، وساوينا بين الكلام وبين الجانب التاريخي المتتابع زمنياً، أو العرضي الطارئ، عندها تكوّن الأسطورة مستوى ثالثاً للغة[11].

الأسطورة هي التركيب (المستحيل) بين جانبي اللغة: التتابع الزمني والتزامن. إنها المحاولة المستمرة للتوفيق والمصالحة بين ما لا يمكن توفيقه:

«بما أن غرض الأسطورة هو تقديم نموذج منطقي قادر على التغلب على التناقض (وهو إنجاز مستحيل، إذا كان التناقض حقيقياً)، لذا سيتم توليد عدد لا يحصى من النسخ (من الناحية النظرية) كل منها تختلف قليلاً عن الأخرى»[12].

وهكذا تصبح الأسطورة البعد الثالث للغة: ففيها تجري محاولة مستمرة للتوفيق بين البعديْن الآخرين (اللسان والكلام). ولأن المصالحة التامة مستحيلة «تنمو الأسطورة بشكل حلزوني حتى يتوقف ذلك النبض الفكري الذي أنتجها»[13]. إذاً تنمو الأسطورة لأن، التناقض ـ اللاتماثل ـ الذي وهبها

(9) Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth," in: Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 216.

(10) المصدر نفسه، ص 210.
(11) المصدر نفسه، ص 209.
(12) المصدر نفسه، ص 229.
(13) المصدر نفسه.

الحياة، لا يمكن حله، من الناحية البنيوية.

وعلى غرار الأسطورة، فإن الصورة الزيتية لوجوه الهنود الأمريكيين الجنوبيين - الكادوفيو - التي وصفها ليفي - ستراوس في سيرته الذاتية المسماة[14] (*Tristes Tropiques*)، تزودنا بتوضيح آخر للبنية باعتبارها ظاهرة ثلاثية دينامية. هناك، تظهر تصاميم رسم الوجه على هيئة أرابيسك غير متماثل - بنية ثلاثية معدّة لتوليد تصاميم أكثر عدداً. أما التصميم المتماثل الصرف فسيخفق في تحقيق الغاية الموكلة إليه، كما أنه من الصعب مطابقته للوجه الحقيقي. هذه الغاية تشبه تلك المرتبطة بشكل من أشكال ورق اللعب الأوروبي، فكل شكل على ورقة اللعب يجب أن يؤدي وظيفتين: إحداهما محتملة طارئة: إنه عنصر في لعبة محددة بين لاعبين، والأخرى وظيفة بنيوية (متزامنة): إنه عنصر يشغل مكاناً معيناً في مجموعة أوراق اللعب، وهذا المكان لا يتغير أبداً. ورسم وجه الكادوفيو يحاول أن يعبّر عن التماثل في الوظيفة (الوضع ضمن المجموعة) واللاتماثل بالدور الذي يقوم به (احتمال الحدوث، الطروء):

«باعتماد تركيبة (أو توليفة) متماثلة لكنها موضوعة على محور مائل، يتجنب المرء الصيغة اللامتماثلة تماماً - التي كانت قد لبّت متطلبات الدور ولكنها جاءت مضادة لمتطلبات الوظيفة - ويتجنب أيضاً الصيغة المعاكسة والمتصفة بأنها متماثلة كلياً، والتي كانت ستحدث التأثير المعاكس»[15].

إن الأرابيسك الخاص برسم الوجه يأتي بمفهومَيْن للبنية ويضعهما تحت تركيز حاد، فمن جهته، يكتب ليفي - ستراوس وكأن عمله يركز أكثر على الفكرة الثنائية للبنية والتي تتصف بكونها ساكنة (استاتيكية) ومتماثلة، في حين أن تحليله الفعلي للظواهر الاجتماعية والثقافية يوحي بأن النظرة الثانية للبنية، المتصفة بكونها ثلاثية العناصر، هي التي تحمل قدرة تفسيرية أوفر وأهمية منهجية أكبر.

إن مثل هذه الازدواجية في ما يتعلق بأساس إطاره النظري قد أدى إلى سوء فهم. على وجه الخصوص، يزعم النقاد بأن التاريخ قد جرى إهماله في الأنثروبولوجيا البنيوية، ومما لا شك فيه أنه قد تم إبراز هذه الحقيقة بسبب عداء

---

(14) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Translated from the French by John and Doreen Weightman (New York: Atheneum, 1974), pp. 178-197.

(15) المصدر نفسه، ص 194.

ليفي ـ ستراوس لوجودية سارتر وهي العقيدة التي يكون فيها كل فعل، تقريباً، تاريخياً (أي ممكن الحدوث، عارض، طارئ)[16].

بالإضافة إلى ذلك، إن إلحاح ليفي ـ ستراوس على الوضع العلمي للأنثروبولوجيا (مع الاعتراف أن ذلك كان من أجل الدفاع عن إمكانية قيام علم اجتماع محايد وبعيد عن المناقشات السياسية المباشرة) لا يتفق مع رأيه بأن العلم لا يستطيع أن يتخلص كلياً من كونه أسطورياً، والرأي بأن الثقافات ليست معزولة عن بعضها، كما ينعزل الراهب في صومعته، بل تكوّن سلسلة لا متناهية من التحولات، فمثلاً، بينما يفكر العلم في المحسوس (أي يتناول الكلام عن المحسوس (Of The Concrete) نجد أن التفكير الفطري يكون بـ المحسوس (With The Concrete). وعندما يقول ليفي ـ ستراوس في مقدمته للمجلد رقم 1 الذي كتبه تحت عنوان **النيء والمطبوخ**[17] (*The Raw and The Cooked*) أن الكتاب حول الأسطورة هو نفسه أسطورة، فإن إمكانية قيام علم محايد بالمعنى الغربي المعتاد باتت موضع شك بحد ذاتها. غير أن ليفي ـ ستراوس كثيراً ما يظهر بأنه ليس على استعداد أن يأخذ بعين الاعتبار نتائج هذا الأمر.

وعلى خلاف جوليا كريستيفا، أو أولئك الذين وجدوا إلهاماً من قراءة لاكان لفرويد، هناك القليل عن الذاتية (Subjectivity) في أعمال ليفي ـ ستراوس الكاملة. وكأنه اعتقد بأن معركة دوركهايم لفصل علم النفس عن الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) ما زالت جارية ولا بد من كسبها، وأن أي تنازلات لنظرية حول الذاتية ستكون مساوية للتنازل أمام قوة علم النفس التفسيرية وتفوقها على الأنثروبولوجيا. ولكن هذه المعركة ليست بانتظار من يفوز بها. كما أن عمل عالم الأنثروبولوجيا يعاني من غياب أي محاولة لجعله يشتمل على نظرية حول الذات.

مع ذلك، إن أهمية أنثروبولوجيا ليفي ـ ستراوس، كما ذكرنا سابقاً، لا

---

(16) David Pace, *Claude Lévi-Strauss, The Bearer of Ashes* (Boston: Routledge and K. Paul, 1983), pp. 183-184, and Chap. 6.

(17) Claude Lévi-Strauss, *Introduction to a Science of Mythology*, 4 vols. (New York: Harper Torchbooks, 1970), vol. 1: *The Raw and the Cooked*, Translated from the French by John and Doreen Weightman, p. 7.

يمكن أن تقتصر على محتوياتها التحليلية. لكن المجازفة أكبر من ذلك، لأن ليفي - ستراوس يبيّن مدى تعقيد الثقافات (في الدول والمناطق) غير المصنعة والتي قد اعتبرها الغرب - في كثير من الأحيان ومن خلال علماء الأنثروبولوجيا لديه (انظر ليفي - ستراوس ومالينوفسكي) - معادلة لطفولة البشرية والتي اعتبرت، بناء على ذلك، أكثر بدائية وبساطة في تفكيرها من الغرب (المجتمعات البدائية لديها الأسطورة، أما الغرب فلديه العلم والفلسفة، وهكذا). وبالتالي، فإن النزعة العالمية لدى ليفي - ستراوس ينبغي أن تفهم على أنها تعني أن التحولات الحاصلة في الأسطورة نفسها (كما في أسطورة أوديب) في سائر أنحاء العالم تشير إلى أن البشر ينتمون إلى إنسانية واحدة، على أن وجود الآخرين ضروري إذا كان علينا تكوين اختلافاتنا.

أعمال كلود ليفي - ستراوس الأساسية:

Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship = Structures élémentaires de la parenté*. Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham, Editor. Boston: Beacon Press, 1969.

———. *Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper Torch-Books, 1970. 4 vols.

Vol. 1: *The Raw and the Cooked*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. London: Jonathan Cape, 1978.

Vol. 2: *From Honey to Ashes*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. London: Jonathan Cape, 1973.

Vol. 3: *The Origin of Table Manners*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. London: Jonathan Cape, 1978.

Vol. 4: *The Naked Man*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. London: Jonathan Cape, 1981.

———. *Introduction to the Work of Marcel Mauss = Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Translated by Felicity Baker. London: Routlege and Kegan Paul, 1987.

———. *The Jealous Potter = Potière jalousie*. Translated by Bénédicte Chorier. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

———. *The Savage Mind = La Pensée sauvage*. Translated from the French. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966. (The Nature of Human Society Series)

———. *Structural Anthropology*. Translated from the French by Monique Layton. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

———. *Structural Anthropology = Anthropologie structurale*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.

———. *Totemism = Totémisme aujourd'hui*. Translated from the French by Rodney Needham. Boston: Beacon Press, 1963. (Beacon Paperback)

———. *Tristes tropiques*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. New York: Atheneum, 1974.

———. *The View from Afar = Regard éloigné*. Translated by Joachim Neugroschel and Phoebe Hoss. New York: Basic Books, 1985.

———. *The Way of the Masks = Voie des masques*. Translated from the French by Sylvia Modelski. Seattle: University of Washington Press, 1982.

قراءات إضافية:

Badcock, C. R. *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*. London: Hutchinson, 1975. (Hutchinson University Library)

Pace, David. *Claude Lévi-Strauss, the Bearer of Ashes*. Boston: Routledge and K. Paul, 1983.

كريستيان متز Christian Metz

ولد كريستيان متز في بيزير في جنوب فرنسا عام 1931م، وتوفي بطريقة مأساوية في نهاية عام 1993م. مهّد متز السبيل في الستينيّات لتأسيس نظرية الفيلم باعتبارها حقلاً فكرياً جديداً. في الواقع، إن المقالات التي كتبها متز بين 1964 و1968م والمجموعة في كتابه المعنون **مقالات حول مغزى وأهمية السينما** (*Essais sur la signification au cinéma*) (1968م) قد مهدت السبيل لتأسيس قسم الدراسات السينمائية في جامعة باريس الثامنة في (فنسان) (University of Vincennes) (Paris VIII)).

وكما فعل مفكرون آخرون من جيله الذين وجدوا إلهامهم في النبض البنيوي (من أمثال بورديو ودريدا وجينيت)، التحق متز بكلية دار المعلمين العليا (شارع أولم) حيث حصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الآداب الكلاسيكية (الفرنسية واليونانية واللاتينية)، كما نال أيضاً شهادة في الألمانية وأخرى في التاريخ القديم. وقد توّج تدريبه الأكاديمي بحصوله على شهادة دكتوراه الدولة في اللسانيات العامة (علوم اللغة) من جامعة السوربون.

بالتوازي مع دراساته، كان متز مشغولاً بنشاطات أخرى: كان مولعاً بالأفلام ومنخرطاً في نوادي السينما. إن الكثير من معرفته بتاريخ الأفلام وبأفلام محددة كان يستشهد بها كأمثلة في عمله النظري في كثير من الأحيان، قد جاءت بالفعل من خلال هذه النشاطات. بالإضافة إلى ذلك، قام متز بترجمات من الألمانية والإنجليزية، وتخصص في أعمال «الجاز». لكن الغريب هو أن صلته بمثل هذه الأعمال الموسيقية قد أخفقت في ترك أي أثر ملموس على نظريته في الأفلام، بالتالي كانت الموسيقى جانباً مهملاً في دراساته (ودراسات غيره) حول الأفلام والسينما.

ولكي نقدّر أهمية تأثير متز، علينا أن نقر بأنه قبل منتصف الستينيّات لم ينجز سوى القليل في ما يتعلق بتحليل طبيعة الفيلم (وعلى وجه الخصوص باعتباره صورة) أو مؤسسة السينما (خصوصاً من موقع المتفرج). باختصار، مع أنه ليس هناك نقص في نقد الأفلام، إلا أنه لم يقم أحد بعمل شيء تقريباً في ما يتعلق بالفيلم باعتباره واسطة ووسيلة للتواصل بين الجمهور. واستجابة لذلك، ووفقاً لتطور إطاره النظري، فإن عمل متز يتبع طريقيْن واسعيْن في البحث: دراسة الأفلام على أساس نظرية العلامات، ودراسة السينما على أساس التحليل النفسي. ودراسة هذين الخطين في البحث ستمكننا من تكوين فكرة عن عمل متز ككل.

بدأ متز مستلهماً خلفيته في اللسانيات، يتفحص الفيلم في ضوء عمل سوسور في اللغة ـ خصوصاً في ما يتعلق بالتصنيف المعتمد في الفرنسية إلى:

1 ـ لغة (أي اللغة عموماً، أو لغة فنية محددة).

2 ـ اللسان (ما يسمّى باللغة الطبيعية كالفرنسية والإنجليزية).

3 ـ الكلام (مستوى القول أو الحديث أو الخطاب الفردي)، (وتجدر الإشارة إلى أنه في ضوء شهادة دكتوراه الدولة التي حصل عليها، فقد درّس متز مادة اللسانيات العامة (1966 ـ 1969) في «كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية» قبل تدريسه نظرية الفيلم). وكما أنَّ مقاربة سوسور بالنسبة إلى النصوص الأدبية اتّخذت نقطة انطلاق لها غموض النصّ وإبهامه (أي وضعه كنظام لغوي)، كذلك ابتدأ متز من غموض الفيلم متخذاً إياه نقطة لانطلاقه. وبصورة فورية تقريباً بات واضحاً أن مثل هذه العملية ليست مباشرة أو مستقيمة بأي حال من الأحوال، وفي حين يتوفر للمحلل الأدبي كلّ من علم النحو والشعر كنقطتيْ انطلاق لتفحّص شفافية/ غموض النصوص الأدبية، لا توجد مثل هذه الدعائم الجاهزة لتفحّص الفيلم ـ الذي هو وسيلة الشفافية من دون منازع، فقد رأى متز أن شفافية الفيلم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بواقعيته ـ أو التشبه بالواقع، لا لأن الفيلم أكثر واقعية من المسرح، بل على العكس من ذلك، فالممثلون على خشبة المسرح قد يشكلون وجوداً واقعياً بالنسبة إلى المتفرج مقارنة بالصورة السيلولوزية (Celluloid) في الفيلم، غير أن المسرح، في ما يتعلق بالدراما التي يجري تمثيلها، تعوزه قوة الوهم المستندة إلى التشبه بالواقع (أو بالحقيقة)، وهذا

الأمر هو ما يميز الفيلم كوسيلة للاتصال، كما سيؤكد متز. ويصدق هذا، إلا إذا كان المتفرجون في المسرح مهتمين بالدرجة الأولى بوجود ممثل كبير بالذات.

بالمقارنة مع المسرح، إن قوة الفيلم الحقيقية تستمد من قدرته على خلق وهم للواقع. يقول متز «بما أن المسرح واقعي للغاية، فإن القصص الخيالية المسرحية تعطي فقط انطباعاً ضعيفاً عن الواقع»[1]. وإنه لمن المفارقة أن «واقعية» الفيلم لا تتحقق إلا بعد أن يتجاوز عتبة «اللاواقعية». ويرتبط هذا بالشرط الذي يتطلب أن يعلّق المتفرج عدم تصديقه لأن الفيلم باعتباره واسطة ـ كوسيلة للتمثيل ـ إنما هو وهم من حيث صلته بالواقع الحقيقي المفترض في ما وراء التمثيل. «بالتأكيد يبقى الفيلم مجرد فيلم ... لكن مع ذلك تظل الحالة كذلك»: هذا هو الموقف الذي يقوم عليه تعليق عدم التصديق.

إن مقالات متز المبكّرة تقدّم تأمّلاً في فكرة أن الفيلم بوجه عام هو نوع محدد من الوهم، نوع ينجح، بشكل لا جدال فيه، في إغراء المتفرج بتعليق عدم تصديقه. وبمجرد ما ينغمس المتفرج في عالم الفيلم، وبمجرد أن يقبل مبدأ أن الفيلم وهم، أو أنه «انطباع» للحقيقة، تتخذ الصورة كامل قوتها الإغرائية. لكن تقديم الفيلم من موقع المتفرج في الأعم، كما فعلنا هنا، معناه التحرّك بسرعة للغاية (أكثر من اللازم). ذلك لأن مقالات متز المبكرة كانت أقل تركيزاً على الفيلم كما يجربه المتفرج (هذا التركيز سيأتي فيما بعد مع دراسة للسينما تقوم على التحليل النفسي)، وأكثر تركيزاً على الطريقة التي يدلّ فيها على المراد. وبصورة خاصة، كان متز مهتماً بالطريقة التي تنجح فيها دالة الفيلم ـ مقارنةً بوسائل أخرى، أي دالات أخرى ـ في تقديم السرد الروائي والحبكة والوصف، والدراما. . .إلخ(*). النقطة الأساسية هنا تتعلق بالطريقة التي يقوم فيها الفيلم، كما هو، بتقديم بنية سردية روائية، وليس بالطريقة التي تتكشف فيها حبكة أفلام محددة والتي يمكن أن تؤوّل على ضوء هذا التكشّف. وبعبارة أخرى، ليس القصد هو تأويل أفلام محددة (وفي هذه الحالة تصبح دالة الفيلم حدثاً عرضياً)،

---

(1) Christian Metz, *Film Language; a Semiotics of the Cinema = Essais sur la signification au cinéma*, Translated by Michael Taylor (New York: Oxford University Press, 1974), p. 10.

(*) المقصود بدالة الفيلم (Film Signifier) أنّ الفيلم باعتباره علامة لها معنى ودلالة، فهناك شيء ما يشير إليه.

بل هو تحليل الفيلم باعتباره بنية للمعنى.

إن الفيلم بصورة عامة، يميل إلى تحدي التحليل لأن السمة المحددة له هي كونه «انطباعاً عن الحقيقة». وكان متز في عمله المبكر دائماً يبقي أمام ناظره حقيقة أن «القصة الفيلمية»، أو مادة الفيلم تكون متحققة دائماً من خلال الصورة («الدالة الفيلمية»)، وأن هذه الأخيرة، مع أنها عنصر أساسي للافتتان، إلا أنها ليست ما يدور حوله الفيلم.

كيف إذاً يكون من الممكن لسلسلة من الصور أن تقدّم قصة تكون مَرْويّة على الدوام، حتّى ولو بالحد الأدنى (أي إنها يتم تقديمها دائماً من خلال الخطاب السردي [فهي خطاب مروي])؟ يمكن للفيلم الوثائقي أن يلجأ إلى صوت يعلّق ويروي الموضوع لكن خارج نطاق الكاميرا لكي يعطي الصور المقدمة زمنياً ترتيباً وتماسكاً.

صحيح أن بعض الأفلام التي تروي قصصاً خيالية تلجأ إلى الأسلوب نفسه، لكن معظمها لا يفعل ذلك. ما هو التركيب الشكلي (Syntax) (البنية أو السنتاكس) الأساسي لتكشّف الفيلم الروائي القصصي ـ فيلم القصة الخيالية؟ على غرار تحليل غريماس (Greimas) لبنية المعاني الأساسية الخاصة بالأفعال في النصوص الأدبية ـ حيث تجري المحاولة لبناء سنتاكس عام للأفعال ـ يهتم متز ببناء البنية الأساسية أو السنتاكس الخاص بالخطاب الروائي للأفلام، كما يتم تحققه في الصور. وكلاهما ـ أي غريماس ومتز ـ لا يهتمان بتأويل نصّ محدد (ونكرر مرة أخرى القول بأنهما لا يعملان على مستوى الأشياء أو المعاني المدلول عليها فقط) ولكنهما يشرعان في تحقيق هدف مثبط للهمة أكثر من ذلك بكثير ألا وهو وصف الترتيب السنتاكسي الأساسي لِكُلّ نصّ ممكن ـ سواء أكان أدبياً من حيث الشكل أم فيلمياً (Filmic). إن اهتمام متز بالدرجة الأولى ينصب على الفيلم بوجه عام، مع أنه يصدق القول بأنه يمكن إلقاء بعض الضوء على مشكلة الدالة الفيلمية عن طريق تحليل مفصّل لأفلام محددة، وكذلك الأمر يمكن إلقاء بعض الضوء على بنية الدالة الفيلمية من خلال معرفة عدد منتقى من الأفلام.

إن القول بأن فيلم القصة الخيالية يتفتح لنا عن بنية سردية (روائية)، معناه أنه خطاب وبالتالي، وكما يقول بنفينست إنه تصريح يقوم به فاعل التصريح أو الذات المصرّحة، أو بواسطة عامل السرد الروائي كما يفضل متز. في الواقع،

إن صور الأفلام تنتظم دائماً بطريقة محددة، ولا تأتي أبداً بشكل وصفي خام، مع أنه، طبعاً، يمكن للتتابع الوصفي أن يحدث ضمن الخطاب السردي للفيلم. إذاً يجب أن يفهم الفيلم بوصفه خطاباً من حيث هو كلام ـ أو عملية ـ بدلاً من لسان أو نظام. من جهة أخرى، يجادل متز بأن صور الأفلام تماثل الجمل، أو أفعال القول، بدلاً من الكلمات، بالذات لأن الصور على خلاف الكلمات، عددها غير محدود وهي مخلوقة من قبل صانع الفيلم أو المتحدث في الفيلم. أضف إلى ذلك، إن الفيلم ليس لساناً بل هو فن يشمل المعنى (Connotation) (خلافاً للموسيقى أو الهندسة المعمارية) والتعبيرية (Expressivity) (يستخدم مواضيع طبيعية لا تستدعي شفرة). وكما يقول متز: «المفهوم يعني بينما الشيء يعبر»[2] (A Concept Signifies, a Thing is Expressive).

بسبب اعتماد الفيلم على عرض الصور في الزمان والمكان، فإنه يميل إلى تفضيل التركيب التعبيري أو المحور الأفقي (Syntagmatic)، على المثال النموذجي أو المحور العمودي (Paradigmatic). والحذر يقودنا إلى التساؤل: لمَ الأمر كذلك؟ الجواب هو: مع أن صفحة النصّ المكتوب قد تبدو وكأنها تتفتح أفقياً، إلا أن الكلمة كما قال لاكان هي عقدة من المعاني (أكثرها تقليدي) وهذا لا يتناسب مع التدفق الأفقي للغة. غير أن الصورة (ونكرر القول) ليست كلمة، إذ يتم إنتاجها، في الزمان والمكان، بواسطة الخطاب الفيلمي، وهذا الخطاب لا يتحقق من خلال الاتجاه الذي تتخذه الكاميرا فحسب، بل أيضاً من خلال عملية المونتاج ـ وهو القيام بربط صورة بأخرى عن طريق التقارب. وهذا لا يعني إنكار وجود بعض الصور النمطية في الفيلم (مثل راعي البقر البطل)، ولا إنكار استخدام الرموز لخلق التضادات (مثلاً الأبيض مقابل الأسود في موازاة الخير مقابل الشر). غير أن متز، على الأقل في مقالات الستينيّات، يشير إلى أن مثل هذه الملامح العمودية هشّة للغاية، فقد يأتي صانع أفلام آخر ويجعل الصورة النمطية أو الرمز شيئاً بائداً عن طريق تغيير مضمون العناصر الدالة (مثلاً الأسود = الخير).

على كلّ حال، اختار متز أن يشيد بناءه الصارم جداً لسنتاكس الأفلام على المحور الأفقي للمعنى. هذا البناء الذي يسمّيه «السلسلة الأفقية (السنتغماتية)

---

(2) Metz, Ibid., p. 78.

الكبرى»، سنلخصه الآن باختصار. تنقسم هذه السلسلة إلى 8 أجزاء مستقلة هي:

1 ـ **الخطّة المستقلة**: هذه ليست «سنتاغم»(*) (Syntagm)، بل هي نوع «سنتاغمي» ـ تتابعي تركيبي. ويعادل العرض (الإظهار) المنعزل لحلقة واحدة من الحبكة. والإضافات المدْرجة (أي صورة خارج نطاق عمل القصة) يمكن أن تكون أيضاً معادلة للخطّة المستقلة.

2 ـ **«السنتاغم» الموازي**: يماثل ما يسمّى في كثير من الأحيان «تتابع المونتاج الموازي»، هنا لا تظهر علاقة دقيقة بين «السنتاغمات». وهو سنتاغم لا يوجد فيه تسلسل زمني.

3 ـ **«سنتاغم» التكريم (كلمات المديح)**: وهو «سنتاغم» الاستدعاءات، مثلاً يشير متز إلى الطريقة التي تثار فيها الرغبة الجنسية في قصة غودارد الموسومة **امرأة متزوجة** من خلال الإشارة إلى «المعنى العالمي للحب العصري». وهذا السنتاغم ليس فيه تسلسل زمني أيضاً.

4 ـ **السنتاغم الوصفي**: العلاقة هنا بين جميع العناصر المعروضة تباعاً هي علاقة تزامن آني. على سبيل المثال، وصف الوجه ثمّ الشخص الذي يمتلك هذا الوجه ثمّ الغرفة أو المكتب الذي يكون فيه هذا الشخص (يعطي متز مثالاً: منظر من الريف يتم وصفه قليلاً قليلاً). السنتاغم الوصفي فيه تسلسل زمني.

5 ـ **السنتاغم المتناوب**: هذا السنتاغم يناظر «المونتاج المتناوب» أو «المونتاج الموازي» . . . إلخ. من خلال التناوب يقدم المونتاج عدة مسلسلات من الأحداث والتي تفهم عندها بأنها تحدث في آن واحد.

6 ـ المشهد: المشهد من الناحية المضبوطة يعادل تدفقاً متواصلاً من الصور بدون أي فجوة أو توقف في الخطاب السردي ـ وهو واحد من أقدم البنى السينمائية.

7 ـ **التعاقب بالحلقات**: يصبح الانفصال (أو الانفصالية أو الانقطاع) مبدأ للبناء. السنتاغم الخطي ينتج عنه انفصالية في الوقائع. ويطلق متز على ذلك «التعاقب المضبوط».

(*) والسنتاغم هو علاقة التتابع السنتاكسية ـ التركيبية ـ بين الوحدات في النظام اللغوي.

8 ـ **التعاقب الاعتيادي**: التخلص من مواضع الحذف في ترتيب متناثر ويتمثل في القفز على لحظات تعتبر غير ذات أهمية أو لا تثير الاهتمام. والنقطة المتعلّقة بأي تعاقب هو أنه بعيد عن «الظروف الواقعية للإدراك الحسي».

بحلول منتصف السبعينيّات توصل متز إلى أن التوجه العلاماتي (Semiotic Approach) للأفلام يميل إلى تفضيل مستوى بنية خطاب الفيلم وإهمال ظروف استقبال الفيلم ـ موقف المتفرج. بالإضافة إلى ذلك، أدرك متز أن تفسير دينامية موقف المتفرج يتطلب في الوقت نفسه تناول السينما باعتبارها مؤسسة، لأن السينما ما كانت لتوجد لولا رغبة المتفرج في «الذهاب إلى السينما». هذا التحوّل في التركيز من المعنى إلى استقبال الفيلم تطابق مع اهتمامه بدراسة السينما على أساس التحليل النفسي (أي على طريقة فرويد ولاكان).

وهكذا يستخدم متز مفهومَيْن أساسيَّيْن عند لاكان هما «الخيالي» و«الرمزي» لتفسير منطق افتتان المتفرج بالصورة، فمن خلال استدعاء «مرحلة المرآة» التي قال بها لاكان يرى متز أن اهتمام المتفرج الآسر بالصورة يعادل تعرّف الطفل على نفسه عند رؤية صورته في المرآة. والأهم هو أن هذا التعرّف وإدراك المطابقة بين الأصل والصورة يثير الإحساس باللذة، وهذا عامل يعززه تشجيع مؤسسة السينما للمتفرج. من الواضح أن مؤسسة السينما لديها مصلحة راسخة في ضمان أن المتفرج يجرب كلّ فيلم بالذات على أنه «موضوع جيد» ـ واستخدم هنا مصطلح كلايْن (Klein) ـ أي إنه موضوع الخيال الجامح أو «الفانتازيا» والذي يشكل في كثير من الأحيان أساساً لأحلام يقظة لطيفة. وعلى عكس ذلك، فإن «الموضوع السيئ» هو ما يريد الذات/ المتفرج تجنّبه.

إذاً، لقد استوعب المتفرج التلميح الإيجابي المقترن بالذهاب إلى مؤسسة السينما لأنه جزء من تلك المؤسسة بالذات. هذا معناه أن «الخيالي» لدى الذات/ المتفرج جزء أساسي من المؤسسة نفسها. في الواقع، يصبح الفيلم مندمجاً في رغبة الذات/ المتفرج، وتصبح الشاشة معادلة للمرآة التي تعرض صورة لرغبة الذات/ المتفرج. ولأن السينما مبنيّة بهذه الطريقة، يبيّن متز أن الخطاب عن السينما هو في كثير من الأحيان جزء من مؤسسة السينما. لذا فإن الخطاب السينمائي لا يكون ناقداً لمؤسسة السينما إلا في حالات نادرة فقط.

أما المنظّر، فعلى خلاف ذلك، يحاول أن يتخذ موقف «الرمزي»، لكن هذا الموقف، كما يقرّ متز، متقلقل، بالذات لأن «الخيالي» لدى المنظّر (أو بالأحرى

«الرغبة») منخرط أيضاً. بعبارة أخرى، يطرح الفيلم بشكل حاد مشكلة التمييز بين الحكم على ما هو جيد أو موضوعي، وبين التعبير عما هو مرغوب فيه.

في دراسة مؤيّدة بالتحليل النفسي للدالة المتعلّقة بالتصوير السينمائي (Cinematographic Signifier) (أي مادة الفيلم وليس ما يعنيه أو يدلّ عليه)، يحاول متز مقارنة السينما بمستوى العملية الأساسية في نظرية فرويد. هذا يدعو إلى أخذ الجانب المتعلق بالدافع بعين الاعتبار: الطريقة التي تفتن بها الصورة المتفرج، في تلك الطريقة فإن مشاهدة الفيلم تقترب من الحلم، وفي تلك الطريقة نجد أن الاستعارة والكناية تقترب من التفكير الخاص بالعملية الأساسية والقائم على التكثيف والإزاحة (Condensation and Displacement). إن الجانب المتعلق بالدافع يتضمن، قبل كلّ شيء، بأن هناك لذة في مشاهدة ما يجري على الشاشة، بالإضافة إلى ذلك، بسبب «لا واقعية» الفيلم، فإن لذة المتفرج ليست مستمدة من موضوع بالمعنى الصحيح، بل هي نرجسية أي خيالية. إن لا واقعية الدالة المتعلّقة بالتصوير السينمائي تدعو إلى مقارنة بين الحلم والصورة في المرآة. ومثله مثل الحلم، فإن للفيلم صفة الهلوسة التي تدعو في الوقت نفسه إلى التأويل، وكما هي الحال بالنسبة إلى تجربة الطفل الأصلية مع المرآة كما عبّر عنها لاكان، فصور الأفلام تشعر المتفرج بالرضا. ولكن على خلاف المرآة، بالطبع، فإن جسم المتفرج لا يوجد هناك على الشاشة، كذلك فإن المتفرج يعي تماماً أن الصورة هي مجرد صورة فقط، مع ذلك، يجادل متز، فإن المطابقة لا زالت أمراً حيوياً، إنما الآن يقوم المتفرج «بالمطابقة مع نفسه، أي يتماثل مع نفسه باعتبارها فعلاً محضاً للإدراك الحسي»(3).

في ظلمة دار السينما، يقوم المتفرج «بتمثيل» عدد من السيناريوات الفرويدية، وهي سيناريوات مستمدة بالضبط من طبيعة الدالة الفيلمية المتسمة باللاواقعية. وتبرز عند المتفرج رغبات وبصورة خاصة الشغف بالمجال المتاح والرغبة في النظر خلسةً لأشياء جنسية والولوع بأشياء على نحو فيتشي (Fetishism) حيث يتعلق المرء بأشياء ليس لها طبيعة جنسية ولكنها تدل بشكل

---

(3) Christian Metz, The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema = *Signifiant imaginaire*, Translated by Celia Britton [et al.] (Bloomington: Indiana University Press, 1982), p. 49.

التأكيد راجع إلى متز.

غير مباشر على أشياء جنسية]. كلّ واحدة من هذه الأمور تثير الدوافع التي لا تحتاج إلى حدّ ما، إلى موضوع حقيقي لتلبية الرغبة ونيل الرضى. والنظر «خلسة» يثير المشهد البدائي حيث يكون فيه الطفل حاضراً أثناء ممارسة أبويه عملية الاتصال الجنسي. وموقف الذي ينظر خلسةً، إنما هو موقف سلبي (خامل) يستلزم فجوة بين العين والموضوع. أما الفتش فيعادل بديلاً لقضيب الرجل عند الإخصاء. أنّه طريقة لإنكار غياب القضيب (= الموضوع الحقيقي) والاندهاش لرؤية السينما باعتبارها تقنية عظيمة للوهم (تنفيذ أشياء وهمية)، ولكن هل يكون ذلك إلى درجة الهذيان والهلوسة؟ في أماكن معيّنة يكاد متز يعني ذلك فهو حريص جداً على تأكيد حقيقة أن المتفرج، من حيث هو كذلك، ينكر اللاواقعية السينمائية.

والشيء نفسه يمكن قوله في ما يتعلق بمعالجة متز للحلم والسينما كما قلنا للتو عن معاملة المتفرج باعتباره ممارساً للفتشية. لكن التشابه هنا قد يبدو تاماً أكثر من اللازم، فبينما يقود الحلم والهلوسة أحياناً إلى الخلط بين الواقع والوهم (لهذا السبب سمّى فرويد الحلم ذهاناً[4] (Psychosis)، إلا أن العلامة المميزة للدالة السينمائية، كما يمكن المحاججة، تكمن بالضبط في كونها تتم تجربتها على أنها وهم. وهذا هو نفس نوع اللذة التي ينسبها لاكان لما يسمّى في فن الرسم بالخداع أو التمويه (Trompe l'oeil)، إذ إنّه بدلاً من أن يخدع يقدم نفسه كما هو: كمظهر محض، باختصار: كوهم. سيشعر كثيرون أن هذا الجانب لم يلقَ التأكيد الكافي في تحليل متز. حتّى إنَّ واحدة من الكتّاب (وهي جوان كوبيك)[5] لاحظت أن متز قد أسهم في الخلط بين أمريْن في نظرية الفيلم: 1 - الذات، عند فوكو، صاحبة النظرة الشاملة والتي تنخدع بالمطابقة التامة والاندماج القوي جداً بما يحدث على شاشة السينما (تعتبر الشاشة معادلة للمرآة)، وبين 2 - نظرية لاكان حول الذات المحدقة بالشاشة وتدرك حسياً بأن الوهم هو وهم على الدوام (تعتبر الشاشة غير معادلة للمرآة).

Sigmund Freud, *An Outline of Psycho-Analysis*, International Psycho- Analytic Library; (4) no. 35, Translated and Newly Edited by James Strachey (London: Hogarth Press: Institute of Psycho-Analysis, 1940), p. 29.

Joan Copjec, "The Orthopsychic Subject: Film Theory and the Reception of Lacan," (5) *October*, no. 49 (Summer 1989).



أعمال كريستيان متز الأساسية:

Metz, Christian. *Essais sémiotiques*. Paris: Klincksieck, 1977. (Collection d'esthétique; 29)

———. *Essais sur la signification au cinéma, vol. 2*. Paris: Editions Klincksieck, 1973.

———. *Film Language; a Semiotics of the Cinema = Essais sur la signification au cinéma*. Translated by Michael Taylor. New York: Oxford University Press, 1974.

———. *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema = Signifiant imaginaire*. Translated by Celia Britton [et al.]. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

———. *Language and Cinema = Langage et cinéma*. Translated by Donna Jean Umiker-Sebeok. The Hague: Mouton, 1974. (Approaches to Semiotics; 26)

قراءات إضافية:

Copjec, Joan. «The Orthopsychic Subject: Film Theory and the Reception of Lacan.» *October*: no. 49, Summer 1989.

Cozyris, George Agis. *Christian Metz and the Reality of Film*. New York: Arno Press, 1980. (Dissertations on Film 1980)

Freud, Sigmund. *An Outline of Psycho-Analysis*. Translated and Newly Edited by James Strachey. London: Hogarth Press: Institute of Psycho-Analysis, 1940. (International Psycho-Analytic Library ;no. 35)

Henderson, Brian. *Classical Film Theory: Eisenstein, Bazin, Godard, and Metz*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, [n. d.].

Rose, Jacqueline. *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso, 1986.

ميشال سير Michel Serres

ميشال سير «رحالة» يسافر بين الفنون والآداب والعلوم، ومفكر يعتبر الترحال اختراعاً. والاختراع يسمى أيضاً «ترجمة»، و«اتصالات» و«استعارة». وكمقدمة لأعمال سير التي هي في آن واحد فلسفية وعلمية وشعرية، نود الإشارة إلى حدث مركزي في تاريخ العلم ألا وهو الديناميكا الحرارية وما تلاها من تجاوز لنظام ميكانيكا نيوتن المغلق. إن تجاوز النظام المغلق هو في نظر سير بمثابة تزويد الاختراع بالوقود.

في عام 1824م قام سادي كارنو، وكان مهندساً عسكرياً فرنسياً، بتوجيه الانتباه إلى حقيقة أن الحرارة في المحرك البخاري تتدفق من منطقة ذات درجة حرارة مرتفعة (السخان الذي يغلي الماء) إلى منطقة ذات درجة حرارة منخفضة (المُكثِّف). ومع أن كارنو أخطأ في الاستنتاج بأن النظام لا يفقد شيئاً من طاقته، إلا أنه انتبه إلى حقيقة أن كفاءة النظام كلما زادت، قلّت كمية الطاقة المطلوبة لتشغيله، وأن الفارق في درجة الحرارة بين سخان الماء الحار وبين المكثف هو الذي ينتج الطاقة. ولكن عمل كارنو توقف بشكل مفاجئ عندما وافته المنية وهو في سن السادسة والثلاثين. وقد قام عدد من الأشخاص بتطوير عمل كارنو، من بينهم هيرمان هيلمهولتز ورودولف كلاوسيوس في ألمانيا، ووليام طومبسون (لورد كيلفن) في غلاسكو، وكانت النتيجة أنه في عام 1865م صاغ كلاوسيوس مصطلح الأنثروبيا (Entropy) للتعبير عن الحرارة المفقودة من أي نظام ميكانيكي. وهكذا بزغ عصر الديناميكا الحرارية.

القانون الأول في هذا المجال ينص على أن «كمية الطاقة في العالم تبقى ثابتة»، والقانون الثاني يقول: «إن الأنثروبيا في العالم تميل نحو الحد

الأقصى»[1]. والأنثروبيا هي أيضاً الميل نحو الفوضى في النظام.

من الأهمية بمكان بالنسبة لسير الفرق بين الفكرة الميكانيكية البسيطة للطاقة، وتلك التي نجدها في الديناميكا الحرارية. في النموذج الميكانيكي لنيوتن، من حيث المبدأ ليس هناك طاقة يفقدها النظام: لأن ميكانيكا النظام قابلة للانعكاس. ومن حيث المبدأ لا توجد نتائج صدفوية (تحدث بالصدفة). «استناداً إلى القانون الثاني في الديناميكا الحرارية... إن الحركة أحادية الاتجاه للقذيفة تتحول باستمرار إلى حرارة، بسبب مقاومة الهواء الاحتكاكية، أي إلى حركات عشوائية فوضوية لجزيئات الهواء والقذيفة»[2].

هذه العشوائية (أو الصدفوية) أو الفوضى ـ كما في حافات الغيوم غير المستقرة أو في آثار البخار، أو في حركة المد والجزر ـ بدأت الآن توضع قيد الدرس في نظرية الفوضى (Chaos Theory). أما في السابق، فإن نظرية الصدفة/ العشوائية ـ كما هي حال نظرية الاحتمالات قد طوّرت مبادئ الهدف منها تفسير الظواهر غير المنتظمة/ العشوائية.

من هذا الملخص الموجز نلاحظ أن النظام الميكانيكي النيوتوني هو نظام القابلية للانعكاس: لأن الزمن فيه قابل للعكس. أما في النظام الدينامي الحراري، فتسود العرضية والصدفة مما يجعله نظاماً لا ينعكس فيه الزمن. إذا أردنا أن نعطي هذا الأمر لمسة سوسيولوجية بإمكاننا الإشارة إلى أن بورديو قد سمّى منطق الممارسة بمنطق الزمن اللامعكوس.

سير فيلسوف علم، ظاهرياً. لكن على خلاف استاذه غاستون باشلار، لم يقبل أبداً أن يكون أي علم معين ـ ناهيك بالعلم الطبيعي ـ خاضعاً للتحديد الوضعي لميدان البحث المتجانس والمنعزل. وفي كتاب صدر مؤخراً[3] يشير سير إلى أن شكل وطبيعة المعرفة تقترب كثيراً من شكل المهرج: شكل مركّب لديه دائماً ثوب آخر تحت ثوبه الذي يخلعه، فالمهرج شكل هجين، خنثى، خليط من

---

(1) المعلومات عن تاريخ الديناميكا الحرارية تأتي من كتاب: Stephen Finney Mason, *A History of the Sciences*, Collier Books. Science Library; CS9, New Rev. Ed. (New York: Collier Books, 1962), Chap. 39.

(2) المصدر نفسه، ص 496.

(3) Michel Serres, *Le Tiers-instruit* (Paris: F. Bourin, 1991).

عناصر متنوعة، إنه تحدٍ للتجانس، مثلما أن الصدفة في الديناميكا الحرارية تفتح نظام الطاقة وتمنعه من أن ينفجر في داخله.

ولد ميشال سير عام 1930 في مدينة آجن في فرنسا. في عام 1949 التحق بكلية بحرية ثم بعد ذلك في عام 1952م، دخل كلية التربية أو دار المعلمين العليا (شارع أولم)، في عام 1955م حصل على شهادة التأهيل في الفلسفة، وبين عام 1956 و1958م خدم، على متن سفن مختلفة، كضابط بحري في القوة البحرية الوطنية الفرنسية. لذا فإن مهنة السفر عنده لها أكثر من معنى أكاديمي. في عام 1968م نال شهادة الدكتوراه على أطروحة كتبها حول فلسفة لايبنتز. وخلال الستينات درّس مع ميشال فوكو في جامعتين هما كليرمونت ـ فيران وفيسين، ثم شغل لاحقاً كرسي الأستاذية في موضوع تاريخ العلم في جامعة السوربون، حيث لا يزال يدرّس حتى الآن. كذلك حصل سير على لقب الأستاذية من جامعة ستانفورد منذ عام 1984م، وتم انتخابه للأكاديمية الفرنسية عام 1990م.

مع الإقرار بالترابط بين مختلف العلوم ومختلف أشكال المعرفة، وكذلك بين العلوم والممارسات الفنية المختلفة، جاءت جهود سير لرسم الطريقة التي تتداخل فيها ميادين المعرفة المختلفة. بل أكثر من ذلك: لقد عهد سير إلى نفسه مهمة كونه وسيلة للتواصل (وسيط Medium) بين العلوم والآداب ـ أن يمثل دور الإله هرمز في مجال البحث العصري[4] [وهرمز هو رسول الآلهة عند الإغريق]. مع قدوم علم المعلومات ظهر شكل جديد لتمثيل العلم: وهذا هو «نموذج» الاتصال والتواصل (Communication). وبناء على ذلك، لدينا ثلاثة عناصر: 1 ـ الرسالة، 2 ـ قناة لبث الرسالة، 3 ـ التشويش (Noise) أي التدخل الذي يصحب البث.

إن التشويش يدعو إلى فك الشيفرة لأنه يجعل قراءة الرسالة أصعب، ولكن من دونه لا توجد رسالة. باختصار، لا توجد رسالة من دون مقاومة. إن ما يجده

(4) قارن المجلدات الخمسة التي نشرت تحت عنوان **هرمز**، الإله الرسول لدى اليونانيين، في:

Michel Serres, *Hermés*, collection critique, 5 vols. (Paris: Editions de minuit, 1968-1980), vol. 1: *La Communication* (Paris: Editions de Minuit, 1969), vol. 2: *L'Interférence* (Paris: Editions de Minuit, 1972), vol. 3: *La Traduction* (Paris: Editions de Minuit, 1974), vol. 4: *La Distribution*, collection critique (Paris: Editions de Minuit, 1977), et vol. 5: *Le Passage du Nord-Ouest*, collection critique (Paris: Editions de Minuit, 1980).

سير بدايةً مثيراً للاهتمام في ما يتعلق بالتشويش هو أنه يفتح الباب إلى طريق خصب للتأمل وبدلاً من أن يبقى مجرد ضوضاء محصنة، يصبح التشويش وسيلة للنقل.

وهكذا، في المجلد الأول من سلسلة كتب **هرمز**: **الإله الرسول عند الإغريق**، يتم تحليل التشويش باعتباره العنصر التجريبي الثالث للرسالة. في الحالة المثالية، يجب فصل الاتصال عن التشويش، فالتشويش هو ما لا يجري توصيله، إنه موجود هناك فحسب كنوع من الفوضى، كالعنصر التجريبي الثالث للرسالة، الجزء العرضي الطارئ، جانب الاختلاف الذي يجب استبعاده. كل طريقة صورية (شكلانية) (Formalism) (كالرياضيات مثلاً) تتأسس على إقصاء العنصر الثالث الخاص بالتشويش. وكل طريقة صورية هي نهج للانتقال من إحدى مناطق المعرفة إلى أخرى. و«الاتصال والتواصل» هو التنقل ضمن فئة من المواضيع/ الأشياء التي لها نفس الصورة/ الشكل، فالصورة/ الشكل يجب استخراجه من تنافر النغمات الموجود في التشويش، إن الصورة/ الشكل (أي الاتصال) هو إقصاء للتشويش، أي إنه هروب من ميدان «التجريبي».

في كتابه **الطفيلي**[5] (*The Parasite*) يستذكر سير بأن كلمة «طفيلي» بالفرنسية تعني أيضاً تشويش، فالطفيلي هو تشويش في قناة. وهكذا عندما يصف وجبات الجرذان في إحدى قصص لافونتين ـ وجبات اثنين من الطفيليات ـ يشير سير أيضاً إلى التشويش: «يعدو الصاحبان بعيداً عند سماعهما ضوضاء لدى الباب. كان مجرد تشويش، ولكنه أيضاً رسالة، فيها قليل من المعلومات لكنها تسبب الخوف: انقطاع، فساد، توقف في تدفق المعلومات. هل كانت هذه الضوضاء رسالة فعلاً؟ أو لم تكن بالأحرى شواشاً (Static)، أو طفيلية من الطفيليات؟»[6].

يعالج سير موضوع التشويش والاتصال ليبيّن أن «التشويش جزء من الاتصال ولا يمكن إزالته من النظام»[7]. إن التشويش في اللغة كما هي الحال في أنظمة التواصل الأخرى له ما يعادله في فكرة النظام نفسه. إذ إنه «لا نعرف أي نظام

(5) Michel Serres, *The Parasite*, Translated, with Notes, by Lawrence R. Schehr (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).

(6) المصدر نفسه، ص 3.

(7) المصدر نفسه، ص 12.

يؤدي وظيفة بشكل تام، بمعنى أنه يعمل من دون خسائر أو هروب (= تسرب مثلاً)، أو أضرار أو أخطاء أو حوادث أو غموض ـ نظام يكون عائده 1 مقابل 1»[8].

إن اهتمام سير «بالتشويش» كالعنصر الثالث التجريبي المستبعد في وجود الإنسان قد قاده إلى الترجمة بين ميادين متغايرة ومتنافرة على ما يبدو، في محاولة لإنشاء ممرات/ معابر (مثلاً ممر الشمال ـ الغرب) بينها ـ ممرات ليس فقط للاتصال بل أيضاً لعدم الاتصال والتشويش. وفي مكان معيّن في مساره الفكري، صارت فكرة البنية، كما يبدو، تخدم أغراض الترجمة بشكل جيد جداً ـ وبالتالي أخذت تقوم بعملية النقل. في الواقع، يصف سير الطريقة البنيوية بأنها «طريقة بالمعنى الوارد في أصل الكلمة (المعنى الإتيمولوجي): إنها صيغة للنقل أو التحويل»[9]. في البداية كانت البنية جزءاً من التدريب الرياضي الذي حصل عليه سير في علم الجبر والتوبولوجيا[*]، ثم تمّ جلبها إلى العلوم الإنسانية حيث أن التحليل البنيوي:

«يتفحّص نموذجاً واحداً معيّناً أو اثنين قد جرى اختزالهما إلى صورة/ شكل معيّن (أو عدة أشكال) بترتيب متعدٍ (Transitive) قد جرى تثبيته مسبقا. ثم على نحو مشابه، تجد هذا الشكل أو البنية في ميادين أخرى (et similia tam facilia). وهكذا يتبيّن مدى قوته في الفهم والتصنيف والشرح: الهندسة والحساب والميكانيكا والمنهج والفلسفة»[10].

ولكونه متأثراً بمجموعة بورباكي (Bourbaki) لعلماء الرياضيات، أكثر من تأثره بسوسور، فإن سير يجد في التحليل البنيوي وسيلة للسفر بين ميادين مختلفة وحتى بين عوالم واقعية/ حقائق مختلفة. إن التحليل البنيوي يؤدي حتماً إلى المقارنة ولهذا السبب يكنّ سير احتراماً عظيماً لعمل جورج دوميزيل، لأن دوميزيل استطاع أن يبرهن، من خلال مقارنة مجموعات من العلاقات، بأن الأساطير الهندو ـ أوروبية تملك البنية نفسها، بالرغم من تنوع المحتويات.

---

(8) المصدر نفسه، ص 12-13.

(9) Serres, *Hermés*, vol. 2: *L'Interférence*, p.145.

(*) الهندسة اللاكمية: تُعنى بدراسة موقع شيء بالنسبة إلى الأشياء الأخرى.

(10) Serres, *Hermés*, vol. 1: *La Communication*, p. 121.

وبصياغة دقيقة جداً يقول سير: «إذا كان لدينا محتوى ثقافي معيّن، سواء كان الله أو طاولة أو مغسلة، فإن التحليل يكون بنيوياً (وبنيوياً فقط) عندما يجعل هذا المحتوى يبدو وكأنه نموذج»[11]- أما النموذج البنيوي فيعرّف كالآتي: «نظير صوري/ شكلي لكل النماذج المحسوسة التي يقوم بتنظيمها». وبدلاً من «التحليل البنيوي» يقترح سير استخدام مصطلح «Loganalyse» [أي تحليل الأداء المتعدد].

من خلال توجهه نحو المكان بطريقة لا إسنادية أو لا مرجعية (Non-Referential) ومقارنة (إذ لا يوجد مكان واحد بعينه يشكل موضوع التحليل البنيوي)، فإن المكان البنيوي يكون في آنٍ واحد «هنا وهناك». إنه موقع متحرك للغاية ويتم تكوينه من خلال التصريح بالقول Enunciation. لا توجد نقطة ثابتة، هنا والآن، بل كثرة من الأماكن والأزمنة. وهذا يعني ضمناً أنه لا توجد ذات تجريبية مضبوطة، بل ذات باعتبارها (حالة) افتراضية متقطعة (انفصالية/ لا مستمرة) (A Subject as a Discontinuous Virtuality).

أما كتابات سير الصادرة في الآونة الأخيرة فتؤكد الأهمية التي يراها في الشعر وأثر التقنيات الجديدة (مثل تقنية المعلومات) على الحياة اليومية، فالشعر، بمعنى ما، هو ضوضاء العلم. ومن دون الشعر لا يوجد علم. ومن دون العلم - أو على الأقل الفلسفة ـ لا يمكن أن توجد ممارسة شعرية ولا قصص خيالية. كما أن قراءة سير لكل من جول فيرن (Verne)، وإميل زولا (Emile Zola)، ولوحات تورنر (Turner) تفيد في تأكيد هذه النقطة.

عند فيرن ـ على سبيل المثال، يتم البرهان على معنى (قولنا) القيام بمعالجة اللامعرفة. اللامعرفة هي الغموض ـ أو الضوضاء، كما يمكننا أن نقول الآن ـ الضروري لتكوين المعرفة كما هي. اللامعرفة في عمل فيرن هي المجهول الذي يجب أن يغامر فيه المرء كي يتمكن من تكوين المعرفة. والمجهول يتألف من عوالم لا نملك لها حتى الآن أي مفهوم أو لغة. أما مع زولا وتورنر فيجري توضيح مبدأ العشوائية عن طريق محاولاتهما الفنية لتقديم (عرض) البخار والدخان والماء ومجموعة متنوعة من الظواهر اللامحددة.

بالنسبة إلى سير «إن الإدراك بأن نظرية العشوائية تحل محل تحديد الشكل

(11) المصدر نفسه، ص 32.

«هو انفراج في الربط بين العلوم، «لأن العلم نظام، مثلما أن الشعر نظام». إن المطر والشمس والجليد والبخار والنار والمطبّات الهوائية أو الاضطراب عموماً، جميعها تولد آثاراً صدفوية، فالفيزياء الحديثة تبدأ هنا : مع الإدراك بأن المطبات الهوائية تمنع انفجار الأنظمة من الداخل. إن ما هو «خارج» النظام هو الذي يمنع الانفجار الداخلي.

«إن ما يوجد» يقول سير «هو الأكثر احتمالية» (أي الفوضى والصدفة والاستثناء). الحقيقي ليس عقلانياً. «هناك فقط علم يتناول الاستثناء والنادر والمعجزة « (أي القانون والترتيب والقاعدة). النظام في العصر الكلاسيكي هو التوازن؛ في القرن التاسع عشر هو الديناميكا الحرارية؛ وعلم الأحوال الجوية يصبح الاستعارة المستخدمة للمعرفة.

يتساءل سير في كتابه **الطفيلي** هل النظام مجموعة سابقة من التقييدات والضوابط ؟ أم هل هو، من جهة أخرى، الانتظام الظاهر في مختلف المحاولات لتكوين أي نظام كان؟ «هل هذه المحاولات نفسها هي التي تكوّن النظام؟» التشويش كما رأينا هو النظام (Noise is The System). يقول سير «في النظام، التشويش والرسالة يتبادلان الأدوار وفقاً لموقع المراقب وفعل الممثل/ الفاعل»[12]. الضوضاء هي «الجوكر» الضروري للنظام. بإمكانها (كالجوكر) أن تتخذ أي قيمة، وهكذا فلا يمكن التنبؤ بها، لذا فالنظام ليس مستقراً أبداً. وبدلاً من ذلك، إنها (أي الضوضاء هي) اللامعرفة، فالأنظمة تعمل لأنها لا تعمل! الخلل في الوظيفة يبقى ضرورياً لأداء الوظيفة. النموذج، إذاً، خالٍ من الطفيليات، خالٍ من الشواش (كما في الرياضيات)، في حين أن النظام مصاب دائماً بالطفيليات التي تعطيه ميزته المتمثلة بأنه غير قابل للعكس. النظام هو لوحة رسمها تورنر. وبتمثيله للآثار الصدفوية في الغيوم والمطر والبحر والضباب، يقدم تورنر تأويله للقانون الثاني للديناميكا الحرارية ـ القانون الذي جعله كارنو ممكناً. تورنر يترجم كارنو. هذه هي نظرة سير الشاعرية الثاقبة.

إذاً هناك شخصيتان «تكوّنان» أعمال سير الكاملة (تنفخ فيها الحياة وتعطيها شكلاً (Inform)) : هما هرمز والمهرج. هرمز الرحالة والوسيط يسمح بالتنقل

---

(12) Serres, *The Parasite*, p. 66.

داخل الحياة الاجتماعية وبين مناطق متنوعة فيها. أما المهرج الذي يرتدي ألواناً متعددة فيقف في مكان فوضى الحياة. هناك منطقتان لهما أهمية خاصة بالنسبة إلى المسافر على طريق المعرفة وهاتان هما العلوم الطبيعية والإنسانيات. هل ينبغي فعلاً فتح أبواب العلم للشعر والآداب والفن، أم أن هذه مجرد خاصية (غريبة) من غرائب سير؟ هل هذه وسيلة للتحايل أم فكرة بارعة لحل مشكلة؟ الجواب هو أن سير يعتقد اعتقاداً راسخاً أن بقاء العلم وحيويته بالذات يعتمدان على درجة انفتاحه على الآخر الشعري بالنسبة إليه، فالعلم يستمر في المسير فقط إذا تلقّى إمداداً و«تغذية في الوريد» من مصدر ما، من شيء مُعْجِز ولا يمكن التنبؤ به. إن النبض الشعري هو دم الحياة بالنسبة إلى العلم الطبيعي، وليس نقمة عليه أو خصماً رهيباً. الشعر هو السبيل الذي يسلكه المسافر المنفتح لما هو غير متوقع والمستعد على الدوام لإقامة روابط غير متوقعة بين الأماكن والأشياء. أما الشكل الذي تتخذه هذه الروابط فيتأثر بالطبع بالتطورات التكنولوجية، وعلى سبيل المثال، فإن تقنية المعلومات تحدث تحوّلاً في الحواس.

إن كتابة سير تعتبر تحدياً لسبب وجيه، ففي رأيه، إن عدم تحفيز القارئ ليقوم بالعثور على التماسك في عمله ـ كما فعل مع آخرين ـ إنما هو تحويل كتابته إلى شيء عقيم ومعرّض للانهيار الذي ينتظر حتماً جميع الأنظمة المغلقة. ويجادل سير أنه في تاريخ الفيزياء كان لوقريطيوس قد توقّع إطار الفيزياء الحديثة لا بل استبقه. إن كتاب **في طبيعة الأشياء** قد اعتبر تقليدياً قطعة شعرية تكاد لا تمت بصلة إلى العلم الحديث. ولكن سير يحاجج قائلاً: إنه من الواضح أن الاضطراب بكل أنواعه أساسي بالنسبة إلى نظام لوقريطيوس. إن فكرة الـ «كلينامن» (Clinamen) ـ أي تغييرات لا متناهية في مسار الجسم أو الشيء ـ التي يطرحها لوقريطيوس تستبق نظرية الأنتروبيا، أو اللاترتيب، التي ظهرت في الفيزياء الحديثة. بل هناك ما هو أكثر من ذلك، إذ يحاول سير أن يبرهن بأنه من الممكن إنتاج نوع من الرياضيات على ضوء كتابات لوقريطيوس في القرن الأخير قبل الميلاد.

من الممكن أن يمتد بنا الأمر فنقول إن تاريخ العلم نفسه خاضع للاضطراب والهيجان: إذ يخضع لارتباطات صدفوية من الأنواع كافة تقوم بين مختلف الميادين. وفي مقابل المحافظة الصارمة على النظام التي تتميّز بها التقاليد والأعراف يطرح سير اللاترتيب النسبي في الشعر، أي الخاص بالمعجزة والصدفة

والاستثناء. وبطريقتها الخاصة، تعتبر كتابات سير لمحة من هذه المعجزة الشعرية التي تطوف في جزيرة الترتيب والنظام.

أعمال ميشال سير الأساسية:

Serres, Michel. *Les Cinq sens*. Paris: Grasset, 1985. (Philosophie des corps mêlés; 1)

———. *Le Contrat naturel*. Paris: Editions F. Bourin, 1990.

———. *Detachment*. Translated from the French by Genevieve James and Raymond Federman. Athens: Ohio University Press, 1989.

———. *Genèse*. Paris: B. Grasset, 1982.

———. *Hermès*. Paris: Editions de Minuit, 1968 - 1980 5 vols. (Collection critique)

Vol. 1: *La Communication*. Paris: Editions de minuit, 1969.

Vol. 2: *L'Interférence*. Paris: Editions de minuit, 1972.

Vol. 3: *La Traduction*. Paris: Editions de minuit, 1974.

Vol. 4: *La Distribution*. Paris: Editions de minuit, 1977. (Collection critique)

Vol. 5: *Le Passage du Nord-Ouest*. Paris: Editions de minuit, 1980. (Collection critique)

———. *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Edited by Josué V. Harari and David F. Bell. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

———. *Jouvences sur Jules Verne*. Paris: Editions de Minuit, 1974. (Collection critique)

———. *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce: Fleuves et turbulences*. Paris: Editions de minuit, 1977. (Collection critique)

———. *The Parasite*. Translated, with Notes, by Lawrence R. Schehr. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

———. *Rome: The Book of Foundations*. Translated by Felicia McCarren. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.

———. *Statues: Le Second livre des fondations*. Paris: Editions F. Bourin, 1987.

———. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1968. vols. (Epiméthée)

———. *Le Tiersinstruit*. Paris: F. Bourin, 1991.

——— and Emile Zola. *Feux et signaux de brume*. Paris: Grasset, 1975. (Figures)

قراءات إضافية:

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Présentation et notes par Michel Serres, Francois Dagognet, Allal Sinaceur. Paris: Hermann, 1975. 2 vols.

Latour Bruno. «Postmodern? No, Simply Amodern! Steps Towards an Anthropology of Science.» *Studies in History and Philosophy of Science*: vol. 21, no. 1, March 1990.

Mason, Stephen Finney. *A History of the Sciences*. New Rev. Ed. New York: Collier Books, 1962. (Collier Books. Science Library; CS9)

التاريخ البنيوي

إن الحديث عن تاريخ «بنيوي» يعتبر أحياناً وكأنه متناقض. التاريخ كما يمكن الافتراض، يصنعه أفراد أو ذوات فاعلة ـ يُفْهم أنها كائنات بشرية ذات إحساس ـ في حين أن البنيويين تكلموا عن تاريخ من دون ذات (فاعل). ولكن، عن طريق مدرسة **الحوليات** الفرنسية (*Annales*) التي يتزعمها فرنان بروديل توسعت فكرة التاريخ لتشمل الإيقاع الأبطأ للتاريخ الجغرافي، ويتم قياس التغيير، ليس فقط من حيث العلاقة بوعي مباشر للأحداث، ولكن أيضاً من حيث العلاقة بالأحداث طويلة الأمد التي تجري بالرغم من وعي الأفراد، فتاريخ «المدى الطويل» إذاً هو تاريخ التغييرات البنيوية الجوهرية، غير أن هذه لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الأنماط التي تتحقق من خلالها، فالبنية لا تحدد هذه التغييرات.

فرنان بروديل Fernand Braudel

فرنان بروديل، مؤسس الدورية التاريخية **الحوليات** في نسخة ما بعد الحرب ـ اتجه نحو البعد المكاني للتاريخ وجاء بفكرة الزمان باعتباره في صيغة الجمع ـ وهو مفهوم أثارته، ولو بشكل جزئي، فكرة «المدى الطويل» (Longue durèe). إن فتح باب التاريخ أمام المكان هو إعطاؤه جانباً بنيوياً، على يدي بروديل، ذلك الجانب الذي ليس متاحاً بصورة مباشرة لوعي الفاعلين التاريخيين (Historical Actors). إذا كان التاريخ هو أفعال الرجال في الماضي، كما يرى المؤرخ الإنجليزي ر.ج. كولنغوود، فإن بروديل قد أضاف بشكل فعّال أن التاريخ هو أيضاً نتيجة للآثار البطيئة، غير المحسوسة في كثير من الأحيان، للمكان والمناخ والتقنية على أفعال البشر في الماضي. ونتيجة لذلك، فإن السياق البشري والطبيعي على حد سواء يؤثّر في الأفعال بقدر ما تؤثر الأفعال في السياق. وأكثر من ذلك، فإن بروديل يضفي طابعاً زمنياً على المكان وعلى جوانب أخرى مثل البيئة الطبيعية، وبالتالي فهو يعطي صفة زمنية لعناصر كانت تعتبر في الغالب وكأنها أزلية (لا زمنية).

ولد بروديل في قرية فرنسية صغيرة عدد سكانها 250 نسمة، اسمها لوميفي ـ أون ـ أورنوا في عام 1902م. في سن العشرين تخرج من دار المعلمين العليا بشهادة الكفاءة وبرز في التاريخ. وبينما كان يدرّس في مدرسة ثانوية في الجزائر بين 1923 و1925م، اكتشف حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان ذلك موضوع أول كتاب مهم له، وربما أشهر كتبه، بعنوان **البحر الأبيض المتوسط وعالمه في عهد فيليب الثاني**[1]. في عام 1925م أنهى بروديل خدمته العسكرية في راينلاند ثم

(1) Fernand Braudel: *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* =

عاد إلى الجزائر حيث بقي حتى عام 1932م، وطوال هذا الوقت كان يجمع مادة لكتابة أطروحته لغرض الحصول على شهادة دكتوراه الدولة، وكان موضوع الأطروحة يدور حول البحر البيض المتوسط. في عام 1932م وحتى 1935م درّس في عدة كليات في باريس هي كلية باستور، وكوندورسيه وهنري الرابع، بعدها تم تعيينه في جامعة ساوباولو وأمضى هناك 3 سنوات. في تلك السنة 1935م التي استلم فيها بروديل وظيفته، وصل أيضاً ليفي ـ ستراوس إلى الجامعة نفسها ليبدأ عمله الميداني لكتابه **البنى الأساسية للقرابة**. وعن تجربته لثقافة مختلفة في البرازيل، قال بروديل لاحقاً إنها كانت «أعظم فترة في حياته»، وهو شعور نجد صداه عند غيره من الشبان الذي فرّوا من منطقة العاصمة الفرنسية، مثل دوميزيل في تركيا، وفوكو في أوبسالا.

في عام 1938م دخل بروديل «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» مدرساً لمادة الفيلولوجيا التاريخية [فقه اللغة التاريخي والمقارن]. وعند نشوب الحرب عام 1939 استدعي إلى الخدمة العسكرية ثم جرى أسره عام 1940م وبقي سجيناً حتى نهاية الحرب. وفي أثناء فترة أسره، طوّر إطار أطروحته للدكتوراه خصوصاً الفكرة المتعلقة بثلاثة مستويات للزمان. ونشرت أطروحته حول البحر الأبيض المتوسط في عام 1949م، وهي السنة نفسها التي جرى انتخابه «للكلية الفرنسية» إثر إحالة لوسيان فيفر (Febvre) إلى التقاعد في عام 1947م، وبالتعاون مع لوسيان فيفر وشارل مورازيه، أسس بروديل «القسم السادس المشهور الخاص بالعلوم الاقتصادية والاجتماعية» في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. تقاعد في عام 1968م، وتم انتخابه للأكاديمية الفرنسية عام 1983م، وتوفي عام 1985م.

من دون شك، إن أهم إسهام قدّمه بروديل في كتابة التاريخ، وبصورة عامة، في العلوم الاجتماعية هو نظريته حول «الأجل الطويل». مع أن هذا المفهوم قد برز في البداية بشكل حدسي من خلال رغبته في تصوير ذلك النسيج الغني المزدان بالرسوم والصور «لعالم» يتفاعل مع «عوالم» أخرى في كتابه الضخم عن تاريخ منطقة البحر الأبيض المتوسط من القرن السادس عشر إلى

II, 2 vols., Translated from the French by Siân Reynolds (London: Collins, 1972-1973), vol. 1, = and *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., Translated from the French by Siân Reynolds (London: Fontana, 1975), vol. 2.

القرن الثامن عشر، إلا أن «المدى الطويل» أصبح تدريجياً أكثر وضوحاً عندما ازداد نفوذ بروديل ومدرسة **الحوليات** بمؤرخيها وبلغ ذروته في الستينيات والسبعينيات.

إن مفهوم «الأجل الطويل» يملك تركيزاً عالمياً أكثر من ذلك الذي لدى التاريخ السردي التقليدي، ويؤكد على تنوع التفاعلات المكونة للوحدة ذات القاعدة الواسعة، والعبارة التي يستخدمها بروديل هي «الحالة أو الظرف والبِنية» (Conjuncture and Structure). وكأنه يستجيب لفكرة نيتشه المتعلقة «بالمنظوراتية» (Perspectivism)، فإن مصطلح بروديل يعني أن التاريخ يكتب في آنٍ واحد من مواقع عديدة أو منظورات مختلفة، وليس قائماً على موقف أو منظور واحد، سواء كان ذلك بشكل مقصود أو غير مقصود. بالإضافة إلى ذلك، وبدلاً من محاولة التمييز بين درجات للواقع (عادةً في لحظة أو لحظات معينة)، أصبح الهدف الآن، كما هي الحال في التاريخ بالنسبة إلى فوكو، «أن نفهم كيف يتم التعبير بوضوح عن أنماط الممارسة وسلسلة الخطاب (أو الخطابات)»، ويمكن أن نضيف، «أن نفهم أيضاً أنماط الطبيعة، وكذلك أنماط النشاط البشري»[2].

في مرحلة ما قبل مقاربة مدرسة «الحوليات»، كما يقول بروديل، كانت كتابة التاريخ تركز على «الأجل القصير» أو على ما يسمى «بالتاريخ الحدثي» (Histoire Evenmentielle). والتاريخ السياسي والدبلوماسي هو المثل الرئيسي للتاريخ الحدثي. مع أن ذلك ليس من الضروري أن يكون. وفي مثل هذا التاريخ التقليدي الذي اشتهر في القرن التاسع عشر، أصبح التاريخ لوحة أو وَضْعنة أي إحالة الى الموضوع، وترك المراقب جانباً [خارج الصورة] حتى إن فكرة التاريخ كإعادة بناء قد صارت ممحيّة، ليس هذا فحسب، بل إن الاستبصار الرامي إلى أن مشكلة التاريخ موجودة في صورة المنظر الطبيعي، «في الحياة نفسها» يصبح صعب المنال[3]. أما بالنسبة إلى بروديل، على خلاف ذلك، فلا يوجد تاريخ أحادي الجانب، كما أنه لا يوجد أفراد مجرّدون. وبدلاً من ذلك، فإن المنظر العابر المتلاشي يكون في حركة على الدوام، «نسيج من المشكلات تتشابك في

---

(2) Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations*, Translated by Lydia G. Cochrane (Cambridge: Polity in Association with Blackwell, 1988), p. 61.

(3) Fernand Braudel, *On history = Ecrits sur l'histoire*, Translated by Sarah Matthews (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 9.

ما بينها وتستطيع أن تتخذ مئة وجه مختلف ومتناقض على التوالي»[4].

هناك مشكلة رئيسية في التاريخ الذي يركز على المدى القصير أو المتوسط وهي أنه يجازف بأن يصبح مجرد سجل يعوزه العمق لأنه يفترض تجانس الزمن وانفرادية المنظور. وباستخدام أسلوب التمثيل فإن التاريخ قصير المدى للأحداث يميل إلى استخدام صيغة درامية مع العدة البلاغية التي تصاحبها. على سبيل المثال، كثيراً ما يتم تأطير مجتمع ما أو ثقافة بأكملها ضمن استعارة عضوية بيولوجية فيقال: مثل ما يحدث للفرد فإن المجتمع يولد وينمو ويتطور في فترة معينة ثم يموت. وهكذا تصبح سيرة الحياة الإطار الأساسي للتحليل بغض النظر عن تعقيد موضوع البحث. بالإضافة إلى ذلك، فإن منطق السبب والنتيجة يصاحب الميل إلى رؤية الأحداث في عزلة وضمن زمان واحد، بدلاً من النظر إليها باعتبارها جزءاً في شبكة معقدة من القوى تتفاعل في ما بينها وفقاً لتعددية الأزمنة.

وخلافاً لذلك، فإن «الأجل الطويل» مستمد من «الألف خطوة المختلفة» للزمان الاجتماعي ويمكن أن يشمل زمن التغيرات في البيئة التي هي التاريخ في أبطأ خطوات سيره، كما يقول بروديل. والتاريخ يميل إلى أن يكون بنيوياً في توجّهه، لكونه مشتقاً من الطريقة التي تنتظم فيها أحداث كثيرة على مدى فترات زمنية مختلفة ـ وبالإمكان تمثيل ذلك بواسطة سلسلة إحصائية. بالنسبة إلى المؤرخ من مدرسة **الحوليات**، فإن البنية هي منشأة يمكن أن تصبح سجناً إذا لم يتم الإقرار بالتعددية الجذرية للأزمنة. إن القبول «بالأجل الطويل» يستدعي جاهزية لتغيير كل شيء: من تفكير المرء إلى أسلوب الكتابة والعرض، إلى قبول نوع من الزمن قد يكون بطيئاً إلى درجة حتى كأنه يبدو على «حافة السكون». ومن الواضح، مع أن بروديل لا يقول ذلك بكلمات كثيرة، إلا أنه يدافع عن مفهوم للتاريخ يتصف بكونه مفتوحاً جذرياً ـ التاريخ كنظام مفتوح، بحيث إن كل نظام فرعي، يكون معتمداً على بيئته إلى الحد الذي يمكن تمييزه عن غيره.

ولكي يضع تطلعاته للكتابة التاريخية موضع التطبيق يحاجج بروديل بقوة من أجل توجّه جذري يربط بين حقول المعرفة ويجب تبنيه في العلوم الاجتماعية، فحقول مثل الاقتصاد والجغرافية وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم الاجتماع

(4) المصدر نفسه، ص 10.

ينبغي أن يكون لها تأثير على المشكلات التي يستبينها المؤرخ، فما من حقل معين يمتلك احتكاراً للحقيقة المتعلقة بالوجود البشري والطبيعي، لكن منطق عرض كل منها كثيراً ما يعني أن كلاً يحاول الحصول على حق الإدعاء بأنه هو وحده يستطيع تفسير طبيعة الوجود. من جهته، رأى بروديل أنه ينبغي تعبئة جميع العلوم الاجتماعية لأنه من الضروري أن يكون التاريخ القائم على «الأجل الطويل» بالفعل متعدد الوجوه.

مع أن عمل بروديل المؤلف من ثلاثة مجلدات والمعنون **الحضارة المادية**[5] (Civilisation Matérielle) قد أسر أيضاً خيال الباحثين وغير المتخصصين في التاريخ على السواء، إلا أنه في دراسته عن منطقة البحر الأبيض المتوسط تتجلى بكل وضوح الابتكارات الحقيقية لكتابة بروديل التاريخية، فالابتكارات التي جاء بها بروديل وأدخلها في كتابة التاريخ موجودة هناك ليراها الجميع.

في المقام الأول، لا يمضي بروديل في طريق التاريخ السردي (الروائي) ـ وعلى الأقل ليس في طريق التاريخ السردي الأحادي النظر، كما كان موروثاً من القرن التاسع عشر. بالنسبة إلى بروديل لا يوجد موضع تركيز واحد يمكن، أن يسمح للسرد المنفرد أن يتحقق. بل بالأحرى هنالك عدد وافر من الآراء. وبالتالي، عندما يدرس البحر الأبيض المتوسط يسارع بروديل إلى الإشارة أنه بالنسبة إليه لا يوجد بحر واحد: بل هنالك بحار كثيرة، في الواقع هناك «مساحة متسعة ومعقدة وضخمة» تواجه الناس. وتجري الحياة في (حوض) البحر الأبيض المتوسط، فالناس يسافرون ويصيدون ويخوضون الحروب ويغرقون في البحار الكثيرة. كذلك، فإن البحر يمنح ما عنده للسهول والجزر. والحياة في السهول متنوعة ومعقدة، الجنوب الفقير متأثر بالتنوع الديني (الكاثوليكية والإسلام)، كما أن فيه تدخلات ـ ثقافية واقتصادية على حد سواء ـ من الشمال الأغنى. بعبارة أخرى، لا يمكن فهم البحر الأبيض المتوسط بشكل مستقل عما هو موجود خارجه. وإن أي تمسك صارم بالحدود إنما هو طريقة لتزييف الموقف. وذلك يعادل تقديم «فلسفة التاريخ» بدلاً من كتابة التاريخ نفسه[6]. إن الشيء العظيم

---

(5) Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siécle*, 3 vols. (Paris: Colin, 1980).

(6) Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 1, p. 18.

المتعلق بدراسة بروديل إذاً هو أنها تجعل المرء يعي بحدّة أثر التصنيف الدوغماتي (أي الجامد عقائدياً (Dogmatic))، وأثر تكوين هويات ذات إشكالية. وبهذا المعنى، ربما يكون بروديل أول مؤرخ حقاً لفترة ما بعد الحداثة.

يوسع بروديل مجال البحر الأبيض المتوسط من كونه فردية نمطية لها طابع معين (مناخ دافئ ومنازل مطلية بالدهان الأبيض) إلى كونه عالماً: أي إلى كونه تعددية لأنظمة فرعية، تتفاعل في ما بينها ويتدفق كل منها في الآخر. إن الأمبراطورية العثمانية المسلمة مرتبطة بشكل لا ينفصم بالبحر الأبيض المتوسط؛ الحياة الكاثوليكية على الهضاب والتلال متشابكة بالحياة الأكثر إسلامية في الجبال، الحياة البدوية مرتبطة بالوجود المقيم غير المرتحل. باختصار، يتم تصوير المكان على أنه تقاطع جميع أنواع التجمعات المكانية.

هناك ثلاثة مستويات للزمن تقوم بتنظيم تاريخ بروديل للبحر المتوسط. المستوى الأول يخص البيئة، ويقتضي تغيّراً بطيئاً يكاد يكون غير ملحوظ، فيه إحساس بالتكرار والدورات. هنا قد يكون التغيّر بطيئاً ولكنه موجود. وهذه هي النقطة التي يرمي اليها بروديل. هذا هو إذاً الزمن الجغرافي. المستوى الثاني للزمن يتعلق بالتاريخ الاجتماعي والثقافي. هذا هو زمن المجموعات والتجمعات والإمبراطوريات والحضارات. والتغيير على هذا المستوى أسرع بكثير من التغيير في البيئة، ولكن المدى يمكن أن يكون في كثير من الأحيان قرنيْن أو ثلاثة من أجل دراسة مجموعة متشابكة من الظواهر، مثل ظهور وسقوط أرستقراطيات مختلفة. المستوى الثالث من الزمن يختص بالأحداث (التاريخ الحدثي). هذا هو ـ أو يمكن أن يكون ـ تاريخ الأفراد. بالنسبة إلى بروديل هذا هو زمن السطحيات والآثار الخادعة. إنه زمن المدى القصير بالضبط وهو يتمثل في الجزء الثالث من مؤلفه **البحر الأبيض المتوسط** الذي يتناول «الأحداث والسياسة والناس».
بالإضافة إلى ذلك، ربما هناك مستوى رابع للزمن: زمن اللحظة، أو نقطة التقاء الأحداث (الأزمة)، حيث أن موقفاً محدداً ـ دخول الإنجليز إلى البحر الأبيض المتوسط واثر ذلك في القرن السادس عشر ـ تجري دراسته من عدة زوايا مختلفة. وهذه اللحظة ـ أو ملتقى الأحداث ـ تنفتح على الزمن الاجتماعي والجغرافي. في الواقع، إن اختلاف بروديل مع علم الاجتماع كان لأن علم الاجتماع، حسب رأيه، ركز انتباهاً كثيراً (أكثر من اللازم) على الزمن الفردي ـ زمن اللحظة أو ملتقى الأحداث ـ لأجله هو، دونما اعتبار لزمن «المدى

الطويل»، ونتيجة لذلك، يجازف علم الاجتماع بإعطاء صورة سطحية للإنسانية.

يبيّن بروديل أن البحر الأبيض المتوسط مجموعة معقدة من البحار، ولكنه أيضاً الصحراء والجبال، وبينما قد تستلزم الصحراء شكلاً بدوياً (مترحلاً) للتنظيم الاجتماعي حيث تنتقل الجماعة بأسرها، تكون حياة الجبال مقيمة (غير مترحلة). غير أنه قبل وضع قاعدة صارمة وثابتة هنا لا بد من النظر في نوع ثالث من التنظيم الاجتماعي يستند إلى حياة التنقل من الجبل إلى السهل أو بالعكس في موسم معين. هذا النوع من الحياة يبدو مزيجاً من الحياة (أو الوجود) المقيم والمترحل. ويبذل بروديل جهداً جهيداً، هنا كما في أماكن أخرى، كي يبيّن أن التمسك الشديد بحدود صارمة في هذه المسألة أمر غير مقبول.

من زاوية أخرى، يستخدم بروديل موضوع الثلج كي يبيّن كيف أن وجهاً من أوجه المناخ الجبلي يصبح متداخلا مع الحياة القروية على ساحل البحر، فالثلج الذي يجري إنزاله من الجبل في إيطاليا هو أصل فكرة اختراع المثلجات (البوظة/ الجيلاتي) في المدن الحارة في الصيف.

ويكاد لا يبقى أي جانب مهمل من جوانب الوجود: النقل والتحميل بالسفن وتقنيته، والاقتصاد بكل تعدديته بما في ذلك العمل والمال والأسعار والأجور والتجارة والحرب والطبقات وقطع الطرق والجريمة، والنقل والاتصالات، جميعها تشكّل نسيجاً غنياً ينغمس فيه الجزء بالكل، ولكن وحدة الكل ليست نظاماً فردياً مغلقاً، بل هي وحدة الكثرة. وهكذا يصبح البحر الأبيض المتوسط شبكة متسامتة معقدة، ذات ترتيب فاتن من المعابر والتقاطعات من كل الأنواع. والشيء الأهم، ولكي نستوعب المغزى الكامل لمشروع بروديل، فمن الضروري ادراك أن كل نظام فرعي يتحرك وفقاً لإيقاعه الخاص، «فالشبكة الإيقاعية» هي إحدى الطرق لوصف ما جعله بروديل ظاهراً للعيان، وكما يقول: «العلم والتقنية والمؤسسات السياسية والتغيرات المفاهيمية والحضارات (ونرجع إلى هذه الكلمة المفيدة)، جميعها لها إيقاعاتها الخاصة المتعلقة بالحياة والنمو، والتاريخ الجديد للأزمات/ لملتقى الأحداث سيكون مكتملاً في حالة واحدة فقط: عندما يؤلف أوركسترا كاملة تضم ذلك كله»[7].

(7) المصدر نفسه، ص 30.

بدلاً من تجنب التعقيد ومحاولة اتباع توجه منفرد وأحادي الجانب [رسماً أو كتابةً] تكون فيه المتغيرات مقيدة، بقليل أو كثير، نجد أن بروديل ومدرسة **الحوليات** يحتضنان التعقيد. وهكذا، بدلاً من التخلي عن مقولة «الحضارة» لأنها تغطي حقلاً واسعاً للغاية يصعب معه استيعابها ككل، يعيد بروديل تثبيتها في مكان بارز في كتابته التاريخية. كذلك فإن فكرة «العالم» تعتبر أساسية في توجّه بروديل نحو التاريخ.

وكما هو متوقع، هناك اعتراضات على بروديل ومدرسته، فالماركسيون يدّعون أن عمله في الواقع عبارة عن وجهة نظر منفردة حول الوجود المادي الذي جرى تحليله، سواء أرضي بروديل أم لم يرضَ. إن اختيار موضوع البحث وطريقة معالجته أمر لا مفر منه. في حين يجادل آخرون بأن هناك إلى حد ما، توتراً غير محسوم بين التكيّف وفقاً لمشكلة معينة ـ وقد يشترك فيه أي عدد ممكن من العلوم الاجتماعية ـ وبين الرغبة في رؤية الصورة كاملة. كما يجادل آخرون بأن الاستخدام الواسع لسلاسل البيانات الإحصائية في الكشف عن تيارات طويلة الأمد في كل شيء من التغيرات المناخية إلى التغيرات في عادات الأكل يحوّل البشر إلى مواضيع مموضعة (Objects who are Objectified) وبالتالي يسلبهم حريتهم.

مهما يكن من أمر صلاحية هذه الحجج، يظل من الصعب أن نرى كيف أن ازدياد الجاهزية في التركيز على العلاقات، مع الأمر الذي يصاحبه بأنه ينبغي أن لا نختار أبداً نوعاً واحداً من التاريخ ونستبعد جميع الأنواع الأخرى (بمعنى أنه على المرء أن يبقى دائماً منفتحاً لأنواع جديدة من التاريخ)، أقول كيف يمكن لذلك أن يخفق في كونه نقطة انطلاق مثمرة لأي نوع من التاريخ يستحق هذا الاسم.

أعمال فرنان بروديل الأساسية:

Braudel, Fernand. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. Translated from the French by Miriam Kochan. London: Fontana/ Collins, 1974.

———. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*. Paris: Colin 1980. 3 vols.

———. *The Identity of France*. Translated from the French by Siân Reynolds. London: Collins, 1989-1990. 2 vols.

Vol. 1: *History and Environment*.

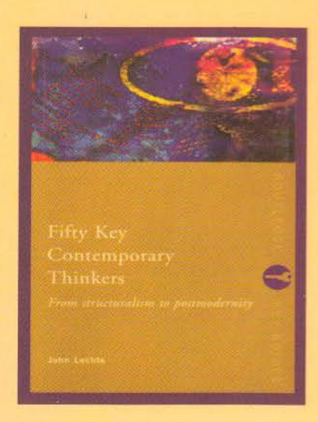
Vol. 2: *People and Production.*
———. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* Translated from the French by Siân Reynolds. London: Fontana, 1975. 2 vols.
———. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* Translated from the French by Siân Reynolds. London: Collins, 1972-1973. 2 vols.
———. *On history = Ecrits sur l'histoire.* Translated by Sarah Matthews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
——— and Ernest Labrousse. *Histoire économique et sociale de la France.* Paris: Presses universitaires de France, 1970-1982. 4 tomes.
Tome 4: *L'Ere industrielle et la société d'aujourd'hui (siècle 1880-1980).*

قراءات إضافية:

Bintliff, John L. (ed.). *The Annales School and Archaeology.* Leicester: Leicester University Press, 1991.
Burke, Peter. *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990. (Key Contemporary Thinkers)
Chartier, Roger. *Cultural History: Between Practices and Representations.* Translated by Lydia G. Cochrane. Cambridge: Polity in Association with Blackwell, 1988.
Knapp, Arthur Bernard (ed.). *Archaeology, Annales, and Ethnohistory.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992. (New Directions in Archaeology)

خمسون مفكراً أساسياً معاصراً

من البنيوية إلى ما بعد الحداثة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

«إنْ كنتَ لا تميّز بين دولوز (Deleuze) ودريدا (Derrida)، أو بين باتاي (Bataille) وبورديو (Bourdieu)، أو بين لاكان (Lacan) وليوتار (Lyotard) أو إنْ كنت لاتزال، فعلياً، متشبّثاً ببنيامين (Benjamin)، وموس (Mauss)، وأدورنو (Adorno)، وسوسور (Saussure)، وهم الذين تعرفهم جميعاً، فإن هذا الكتاب هو كتابك الذي يساعدك على التمييز بينهم».

الغارديان (*The Guardian*)

«هذا الكتاب، ممتاز وبصورة استثنائية، فهو إنجازٌ مدهشٌ ومرجعٌ بارز ويشتمل على أبوابٍ بحثية ونقدية شفّافة، وقويّة، وممتلئةً بالحياة».

د. كيث آنسِلْ ـ بيرسون، جامعة وورِك

(*Dr. Keith Ansell-Pearson, University of Warwick*)

يشمل كتاب **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً** أهم الشخصيات التي أثّرت في فكر ما بعد الحرب. إنّه مرشد القارىء في رحلته عبر البنيوية، والسيميائية، وما بعد الماركسية، وسجلات التاريخ إلى الحداثة وما بعد الحداثة. وهو بما يقدمه من سِيَر شاملة ومعلومات عن المصادر، يوفّر مرجعاً حيوياً لكل من يريد أن يفهم التاريخ الفكري في الخمسين سنة الأخيرة.

- **جون ليشته:** تلميذ سابق لجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، يدرّس النظرية الاجتماعية في جامعة ماكواري (Macquarie University)، كما علّم ونشر أبحاثاً في الفكر والثقافة الحديثين.

- **د. فاتن البستاني:** حائزة على الدكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة جورج تاون. أستاذة المنطق في جامعة جورج ميسون.



المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-9953-0-1174-5
9 789953 011745

الثمن: 18 دولاراً
أو ما يعادلها